
3 1761 09936567 8

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

SA VIE ET SES OUVRAGES

I

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

PUBLIÉS DANS LA BIBLIOTHÈQUE-CHARPENTIER

A 3 FR. 50 CHAQUE VOLUME

Essais de Littérature et de Morale. . . . . 2 vol.

Cours de littérature dramatique. . . . . 5 vol.

Paris. — Imp. VIÉVILLE et CAPIOMONT, 6, rue des Poitevins.

SAINT-MARC GIRARDIN

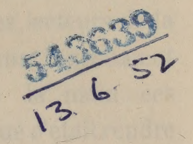
JEAN-JACQUES ROUSSEAU

SA VIE ET SES OUVRAGES

AVEC UNE INTRODUCTION

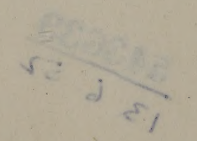
Par M. Ernest BERSOT
MEMBRE DE L'INSTITUT

TOME PREMIER



PARIS
CHARPENTIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
28, QUAI DU LOUVRE, 28

1875



INTRODUCTION

Les deux volumes sur *J.-J. Rousseau, sa vie et ses ouvrages*, sont tirés de la *Revue des Deux Mondes*, où les divers chapitres qui les composent ont paru de 1852 à 1856, et ces chapitres n'étaient eux-mêmes que la rédaction d'un cours professé à la Faculté des lettres de Paris pendant les années 1848-1851. Les auditeurs du cours, ceux qui subsistent encore, ne se souviennent plus guère que de la vive impression qu'ils en avaient reçue; les lecteurs de la *Revue* d'il y a dix-huit ou vingt ans regrettaient certainement de n'avoir pas sous la main ces remarquables articles ; il a semblé que c'était rendre un service au public de réunir ces études et de les publier à nouveau. Il y a là des choses exquises sur l'éducation, sur les femmes, sur le théâtre, sur le caractère de Rousseau, ses rapports avec les per-

sonnages du temps; nous sommes assuré que cette publication fera grand honneur à M. Saint-Marc Girardin. Peu après sa mort, on y avait songé, pour occuper la douleur de sa famille, surtout de l'excellente femme qui ne se consolait pas de l'avoir perdu; elle n'a pu que commencer un ouvrage qui a été achevé par ses enfants. On reconnaîtra le sentiment dans lequel les lignes qui suivent ont été écrites. M. Saint-Marc Girardin a été dignement loué à l'Académie française : deux hommes qui l'ont connu et aimé, ce qui est une même chose, ont raconté sa vie, décrit son caractère et son esprit. Je n'ai pas eu la pensée de recommencer ce qui a été si bien fait; mais, en relisant l'étude sur Jean-Jacques Rousseau, je me suis si vivement rappelé les idées familières de M. Saint-Marc Girardin, que je me suis mis à écrire comme si je continuais nos conversations interrompues.

Au début de ces leçons, M. Saint-Marc Girardin a expliqué ce qui le déterminait à prendre le sujet qu'il a choisi, et, à la fin, il y revenait en ces termes :

Lorsqu'en 1848 je me décidai à faire un cours à la Sorbonne sur les œuvres de Jean-Jacques Rousseau, c'était surtout le *Contrat social* que je voulais examiner, afin d'attaquer dans son principe la plus funeste erreur de toutes celles qui égaraient à ce moment la société, je veux dire la doctrine du pouvoir absolu de

l'État et l'anéantissement des droits de la conscience individuelle. Jean-Jacques Rousseau passe pour le docteur et pour l'apôtre de la démocratie; mais ce n'est point l'apothéose de la démocratie que je crains dans Rousseau. Il passe aussi pour l'homme révolutionnaire par excellence; mais ce n'est point l'homme révolutionnaire non plus que je répudie en lui. Ce qu'en 1848 je voulais attaquer, ce n'était ni le docteur de la démocratie ni l'homme révolutionnaire; c'était la théorie du pouvoir absolu de l'État, théorie fatale qui s'accommode de tous les principes, du droit divin comme de la souveraineté du peuple, et qui les pousse tous à la tyrannie. Peu importe que le gouvernement soit tantôt une église, tantôt un palais, tantôt un forum, tantôt un club : cela dépend des temps et des pays. Ce qui est grave, c'est que, devant l'État une fois créé et reconnu, l'individu n'ait plus de droit qu'il puisse revendiquer légitimement. C'en est fait alors de la liberté dans le monde, et non-seulement de la liberté politique, mais de la liberté civile et de la liberté religieuse.

Est-ce à dire que je voulusse, en 1848, anéantir l'idée de l'État, et cela par rancune contre la révolution qui venait d'en changer le titre? Non : je n'ai peur ni de la république ni d'aucune forme de gouvernement; je ne redoute que l'idée qu'il y a quelque part ici-bas un pouvoir illimité, contre lequel l'individu n'a aucun droit.

Il est difficile d'affirmer (lui-même ne le savait pas parfaitement sans doute) que le regret de la chute de la monarchie tempérée ne fût pour rien

dans sa détermination ; toujours est-il qu'on voit ici l'instinct de sa nature : la préoccupation morale, la préoccupation de la liberté, du droit, de la responsabilité, de ce qui était tout pour lui, la valeur individuelle. Il a entièrement raison là-dessus ; il a eu bien raison aussi de ne pas insister outre mesure. Il s'était mis en chemin pour combattre des théories sociales, et il n'y manqua pas dans les premières leçons ; mais, à mesure qu'il avança, d'autres objets se présentèrent, et il s'y laissa attirer, heureusement pour lui et pour nous, qui, au lieu d'une dissertation politique, trouvons ici une lecture des plus variées.

Un mot sur les premiers chapitres. M. Saint-Marc Girardin a signalé à plusieurs reprises le procédé de Rousseau, qui débute par la singularité, pour finir par le lieu commun. Le paradoxe est lancé sur le public et le mord ; une fois le public amené, on cause, on s'entend. Il a eu tort de se scandaliser, il a mal pris ce qu'il a lu, ce sont les ennemis qui ont tiré de fausses conséquences. Qui a jamais dit qu'il fallût supprimer les sciences, les lettres, les arts et la société ? Certainement il eût mieux valu garder dans les forêts l'innocence primitive ; maintenant que vous êtes en société, restez-y : le mal est fait, il y en aurait encore plus à changer d'état. Certainement il eût mieux valu

que les sciences, les lettres et les arts ne fussent pas nés ; mais ils sont nés : gardez-les donc ; seulement ne vous imaginez pas qu'ils vous tiennent lieu de vertu. Et autres vérités de cet ordre. Mais qui ne dirait que cela ne trouverait pas de lecteurs ?

Ce n'était pas le compte de Rousseau. Il a porté immédiatement à la perfection un art qui a été beaucoup pratiqué depuis, l'art de tirer un coup de pistolet dans la rue pour attrouper les passants. On est émerveillé de la clairvoyance qu'il a eue dans cette affaire. Il s'agissait de s'emparer d'un monde possédé par le goût de la société et des choses de l'esprit, lorsque déjà ce monde appartenait à un parti d'écrivains formidablement organisé : il malmena la civilisation, prêcha l'état sauvage, piqua par cette nouveauté ; par cela même qu'il ne s'enrégimentait pas, il évitait d'être classé à un rang et pouvait avoir le premier; enfin, philosophe séparé des philosophes, et qui les malmenait rudement, il serait accueilli dans cette partie de la société où ils étaient détestés. Tout se passa ainsi.

On discute si Rousseau se proposait d'abord de résoudre la question pour ou contre les sciences, les lettres et les arts. Ce serait, il nous semble, peu le connaître de croire qu'à l'âge de près de quarante ans, il eût pensé à débuter dans le

monde par la thèse innocente de l'influence salutaire des beaux-arts sur les bonnes mœurs, et qu'à ce moment il n'eût pas encore réfléchi sur le vice des institutions et des mœurs contre lesquelles il allait éclater si vite et sans repos jusqu'à sa mort. Diderot se flatte de l'avoir converti à prendre la thèse comme il l'a prise ; mais il serait bon d'avoir assisté à l'entrevue, pour savoir au juste ce qu'il en a été. Diderot était constamment trop troublé par la fermentation de ses idées, pour voir parfaitement clair dans l'esprit de ce débutant très-avisé, qui avait sa fortune à faire. Si le futur écrivain eut l'air de se laisser convertir, il dut rire intérieurement du bon Diderot. Du reste, n'est-ce pas d'ordinaire ainsi que l'on prend conseil ? L'honnête question académique, tombant sur cet esprit en travail, le remua avec une force extraordinaire : de là, la crise, l'éblouissement qu'il raconte. Cet instant le révéla à lui-même : dès lors il se connaissait, il se possédait, il tenait son commencement.

Au fond, que voulait-il ? disperser les hommes, sans lois, sans contrat? c'eût été absurde : la société est éternelle. Mais, dans la société éternelle, il y a la société que les hommes font, avec leurs idées particulières, leurs sentiments, leurs goûts, leurs fantaisies changeantes ; elle varie d'un pays à un autre et avec le temps dans un même pays. Autant

la première société est stable, autant celle-ci est mobile, et il est toujours permis de prétendre à la réformer.

Rousseau y prétendait. Pour réussir, il jugea à propos de frapper un grand coup : il attaqua, non pas telle ou telle société, mais la société. Le *Discours sur les sciences et les arts* fut le premier éclat ; le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* répéta cet effet. Il paraît juste de n'estimer ces pièces d'artifice que ce que les estimait l'auteur. M. Saint-Marc Girardin, les rencontrant au début de son cours et s'essayant à la critique de Rousseau, leur a donné peut-être une valeur exagérée ; contre ces déclamations, c'était beaucoup de la raison et de l'Évangile.

Il est difficile aujourd'hui d'accorder une grande importance aux deux ouvrages qui mirent Rousseau en évidence : ce sont d'abord de trop visibles paradoxes, puis ce ne sont plus nos paradoxes. Qu'il y ait des sauvages dans notre société, ce n'est que trop certain : il y a peu, on les a vus à l'œuvre ; encore ne saura-t-on jamais, sur les malheureux qui ont brûlé l'Hôtel de Ville, qui ont voulu brûler le Louvre et tout Paris, ce qu'il y avait là de civilisation corrompue, de nerfs surexcités, d'imaginations enfiévrées, d'appétits de jouissances monstrueuses. Il n'y a pas de danger que les Français soient

tentés de retourner à l'état de nature, où le théâtre est inconnu: ils y seraient fort embarrassés de leurs soirées; les dimanches surtout leur paraîtraient très-longs. Les lettres et les arts ne risquent rien, les sciences sont bien vues. Il est seulement à propos de surveiller certains amis trop zélés de l'éducation pratique, qui, si on les laissait maîtres, voueraient la jeunesse au culte exclusif de l'industrie, que Rousseau proscrit avec le reste; dans la culture de l'esprit, sacrifieraient entièrement les fleurs aux fruits, et nous feraient uniquement ce que M. Saint-Marc Girardin appelait spirituellement des bêtes utiles. Quant à la propriété, que Rousseau maudit, elle n'est plus sérieusement contestée, et il ne faudrait pas qu'un péril imaginaire empêchât de voir le vrai péril: on ne nie plus la distinction du tien et du mien; on les rapproche : on vise à ce que le tien devienne le mien, par des procédés supérieurs de finances ou de législation.

En même temps qu'il combat si sérieusement les doctrines, M. Saint-Marc Girardin se rend bien compte qu'en définitive ce ne sont pas celles de Rousseau. Comme il est au courant du procédé de Rousseau, il se garde de le prendre au mot, et, mettant les explications à côté des affirmations, il arrive aisément à reconnaître qu'il n'a pas affaire

à un destructeur si terrible de la civilisation et de la société. Toutefois il fait une observation extrêmement juste. Si la doctrine est innoffensive, ce qui ne l'est pas, c'est le sentiment qui s'étale dans ces pages, la protestation contre les riches, la supériorité morale des pauvres sur les riches. Il plaisait à Rousseau de faire le pauvre qui a pitié des riches ; cette pitié superbe est bien haute pour le commun des âmes et devait céder la place à l'envie, qui est un sentiment simple. Ainsi est-il arrivé. Pour M. Saint-Marc Girardin, avec sa résolution de n'être pas dupe et de rétablir toutes choses en leur vraie place, il déclare que richesse n'est pas vice et que pauvreté n'est pas vertu ; il met la vertu et le vice ailleurs, dans l'usage des biens et des maux de la vie, il distingue les bons et les mauvais riches, les bons et les mauvais pauvres, et c'est une de ses meilleures pages.

Au sortir de cette discussion, dont l'intérêt risque de languir, parce qu'elle ne porte en plein ni contre Rousseau ni contre nous, M. Saint-Marc Girardin aborde enfin l'homme et ses plus sérieux écrits, et le livre commence véritablement. Chose étrange ! on s'attendait à une critique très-vive de Rousseau : la critique y est, il va sans dire, et fort nette ; mais l'indulgence domine ; plus que l'indulgence, la sympathie. Quand on parle de

l'homme, dans Rousseau, il faut d'abord faire la part de ce qui ne saurait être défendu : l'orgueil, l'indélicatesse dans ses amours, ses ombrages, ses brouilleries avec ses protecteurs et ses amis, son triste ménage, ses enfants mis à l'hôpital; une fois cette part faite et largement, il reste un homme qui n'était pas méchant, qui était bon, si le manque d'équilibre d'un rêveur égaré dans une société très-compliquée et les noirs accès de la folie, qui commença plus tôt qu'on ne le croit (M. Saint-Marc Girardin l'a reconnu), n'avaient gâté sa vie. M. Saint-Marc Girardin ne songe pas à excuser ses gaucheries avec les grands; quand il s'agit des relations troublées avec les philosophes, il ne donne pas tous les torts à Rousseau et les distribue impartialement. N'eût-on pas été Rousseau, peut-être n'était-il pas si facile de s'accommoder avec tel ou tel d'entre eux : avec Grimm, qui ne paraît pas de caractère très-maniable, et avec l'impétueux Diderot, dont M. Saint-Marc Girardin a si joliment dépeint l'humeur théâtrale. Enfin, malgré tout, Rousseau trouve grâce près du critique, qui le préfère encore aux philosophes et lui pardonne beaucoup en faveur de la scène qu'il leur fit chez mademoiselle Quinault, quand ils se targuaient d'athéisme : « Moi, Messieurs, je crois en Dieu ; » et ; « Je sors si vous dites un mot de plus. » Les

chapitres où M. Saint-Marc Girardin a raconté ces démêlés sont des chefs-d'œuvre d'observation morale et de peinture de la société du temps.

De même pour les grands ouvrages de Rousseau, une fois la part faite aux paradoxes, aux déclamations, M. Saint-Marc Girardin nous laisse sur une impression favorable. On sait que ces paradoxes ne l'étonnent pas, qu'il les réduit presque toujours à être la préface de lieux communs, qu'il recherche et découvre avec sagacité ; il en reste pourtant, qu'il réfute avec toute la force de son bon sens. On lira cette polémique; et, comme il ne se contente pas de convaincre l'erreur, mais qu'il tient à montrer la vérité, quand il reprend ces questions pour son compte, toutes celles que soulèvent la *Lettre sur les spectacles*, *la Nouvelle Héloïse*, l'*Émile*, il y applique la raison la plus ferme et la plus délicate. Ce sujet des spectacles, de leur innocence ou de leur danger, il le présente sous tous ses divers aspects, il le manie avec une merveilleuse adresse et conclut discrètement, en homme qui connaît la nature humaine. Il a parlé de la femme, de son rôle dans la famille et dans le monde avec un respect ému. Quoi de plus juste et de plus fin que ceci : « La femme a été créée pour appartenir à un maître qu'elle possède. » Ce qu'il a écrit sur l'éducation, il y a mis l'expérience de toute

sa vie de professeur et de père de famille, et avec sa science, son âme.

On éprouvera peut-être quelque étonnement en lisant le chapitre sur le *Contrat social.* On s'attendait à voir M. Saint-Marc Girardin résumer toutes ses forces pour attaquer cet ouvrage, qu'il semblait avoir uniquement en vue en commençant ; or il ne se produit rien de pareil. Sans doute il combat avec une grande vigueur l'omnipotence de l'État, l'idée absurde que l'État a le droit d'imposer une profession de foi et d'exiler ceux qui refusent de se soumettre : mais il aime aussi à montrer comment Rousseau s'est corrigé lui-même ; il laisse de côté des théories très-graves qui sont bien dans le *Contrat social*, comme la théorie du gouvernement direct ; et, sur un point des plus considérables, il attire Rousseau à lui au delà de ce que permet une exacte interprétation. Ainsi, après avoir recueilli dans les *Lettres de la Montagne* le passage suivant : « Le meilleur gouvernement est l'aristocratique, la pire des souverainetés est l'aristocratie ,» il ajoute en songeant à la monarchie de Juillet tombée :

« Le gouvernement électif, où quelques-uns sont « choisis pour faire les affaires de tous, et où l'on ne « choisit que ceux qui peuvent donner leur temps aux « affaires publiques, ce gouvernement, qui est l'idéal

« de Jean-Jacques Rousseau, il m'est impossible de « ne pas remarquer que nous l'avons eu pendant « trente ans sans nous douter de ses qualités. *Il est « venu dans ce monde, et les siens ne l'ont pas « connu.* Les paroles de l'Évangile de saint Jean « peuvent, hélas! s'appliquer à bien des choses rai- « sonnables et bonnes qui passent dans ce monde sans « que le monde les connaisse, ou que le monde ne « connaît que lorsqu'elles sont passées. La Raison, la « Vérité, la Sagesse, sont des divinités dont nous ne « baisons les pieds que quand elles s'en vont. »

Rousseau n'oserait probablement pas accepter, pour sa doctrine politique, l'éloge qui lui est donné ici : s'il reconnaissait dans le régime dont il est question une aristocratie élective, ce qui est conforme à ses principes, il y trouverait sans doute aussi une aristocratie élisante, par conséquent souveraine, ce qui est à l'autre pôle de sa pensée. Voltaire ni Montesquieu ne traitent la question de souveraineté. Voltaire veut la liberté des esprits, mère des autres, et regarde la forme de gouvernement comme un moyen d'assurer cette liberté : il est pour le gouvernement tempéré, où elle court le moins de risques, pour la monarchie constitutionnelle à la façon de l'Angleterre, qu'il a vue à l'œuvre et qui lui paraît donner les plus sérieuses garanties. Montesquieu se préoccupe de la liberté du citoyen, qui « consiste dans la sûreté ou dans l'opinion que

« l'on a de sa sûreté ; » les constitutions sont des moyens de l'assurer, et la constitution anglaise lui semble un des moyens les plus ingénieux qu'on ait trouvés. Il parle des démocraties comme il parle de l'aristocratie et de la monarchie, non point pour juger la valeur absolue de ces principes, mais pour dire ce qui leur convient, par quoi ils se conservent ou se perdent. Rousseau laisse la réalité et l'histoire ; il pose le problème abstrait, philosophique de la souveraineté, qu'il met dans le corps entier des citoyens ; il lance dans le monde la souveraineté du peuple et le suffrage universel.

On s'explique comment les dispositions de M. Saint-Marc Girardin ont changé à l'égard de Rousseau. Il l'a vu se déclarant contre les encyclopédistes et en général contre les philosophes ; avant d'arriver au *Contrat social*, il a passé par *la Nouvelle Héloïse* et l'*Émile ;* il a vu dans *la Nouvelle Héloïse* l'idée nouvelle alors du devoir luttant contre la passion, et Julie invoquant l'assistance divine pour secourir sa vertu; il a lu la profession de foi du vicaire savoyard, les pages pénétrées d'émotion religieuse, le passage sur l'Évangile et la comparaison fameuse de Socrate et de Jésus-Christ : « Si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu ; » moitié séduction, moitié politique, désireux d'apporter à l'appui

des idées qu'il aime le témoignage éloquent et inattendu d'un philosophe du dix-huitième siècle aussi illustre que Jean-Jacques Rousseau, il atténue les oppositions et se le concilie le plus qu'il est possible ; il le fait sien.

Il y avait beaucoup à faire. Quand on se demande ce que Rousseau était dans son fond même, on estime qu'à le définir d'un mot il était un homme de sentiment. La raison analyse l'homme, et, en l'analysant, méconnaît tel ou tel élément réel, en sorte qu'il n'y en a pas un seul qui à ce procédé n'ait péri, et l'homme tout entier ; le sentiment résiste : ni analyse ni sophisme ne l'entament ; il jaillit ; il sort de tout l'être et du fond de l'être, comme le cri ; il est la nature, il est la vie. Le dix-huitième siècle avait singulièrement abusé de l'analyse : idées, instincts éternels, avaient été méconnus, et l'homme, cette grande chose, était réduit à bien peu ; le sentiment le retrouva. L'honneur en revient à J.-J. Rousseau. Contre la corruption sensuelle et la galanterie, qui est l'esprit en amour, il relève la passion, et contre la passion le devoir ; il apprend aux femmes à être mères ; il rétablit le principe de l'éducation, qui est de faire des hommes, le principe de la politique, qui fonde la société sur le contrat, il ranime le sentiment religieux et chrétien ; en dehors de

ce monde des salons, subtil, artificiel et blasé, il rencontre le sentiment de la nature, les plaisirs simples, la solitude, la rêverie et la poésie. C'est un trouveur de sources.

Le sentiment est la foi. Il ne procède pas par tâtonnements, par à peu près, par progrès, ni par défiance; il saisit son objet d'un seul coup. Aussi Rousseau est un homme de foi : il affirme, et n'admet pas que l'on doute de ce qu'il affirme ; lui, il n'est pas un philosophe, et il ne manque jamais de maltraiter les philosophes; il croit à la nature comme on croit à l'Écriture : il la voit sûrement, il l'interprète infailliblement; il reçoit directement la lumière qu'il renvoie sur le genre humain ; il a ses dévots et ses dévotes, qu'il traite de haut; il est intolérant et chasse de la cité quiconque n'adhère pas à sa religion civile.

Dans sa conduite, c'est le sentiment qui le mène. Aussi nulle suite, nulle tenue, des discordances criantes : il est très-haut ou très-bas ; l'entre-deux manque, c'est-à-dire la raison. Et ce qui achève de le caractériser, c'est qu'il croit et professe qu'aucun homme n'a été meilleur que lui, car les actes ne sont rien, les sentiments seuls existent, et c'est par là qu'il vaut : il était aimant et bon, il n'a jamais fait méchamment de mal à personne, et il a été enthousiaste de la vertu.

La vie de Rousseau lui a fait grand tort près de la postérité, et c'est justice. Pourtant, pour que la justice soit complète, il faut tenir compte de deux choses : de la disposition maladive qui troubla de bonne heure sa raison, pour la perdre entièrement à la fin ; et de cette nature mystique pour qui il n'y a de réel que la vie intérieure. Il mérite d'être jugé à part, celui qui a été à part parmi ses contemporains, celui qui, dans le dix-huitième siècle énervé par l'abus de la société, a porté en lui et rallumé dans les âmes cette flamme de la vie intérieure. Il y a beaucoup à lui pardonner ; mais il lui sera aussi beaucoup pardonné.

Rousseau écrivain a eu grand nombre d'imitateurs, surtout de ses défauts ; on a surtout aperçu chez lui ce qui faisait saillie : la tension, l'effort ; il a donné le ton de la déclamation, qui a infesté la fin du dix-huitième siècle. On a pris aussi au *Contrat social* l'appareil géométrique, qui fait croire à une science exacte, la logique, et ce quelque chose de raide et d'inflexible, qui donne un air d'infaillibilité. On a reproduit son style travaillé, ou plutôt le travail de son style ; pour la véritable force et la véritable grâce, il était plus difficile de les lui prendre et on les lui a laissées ; c'est seulement plus tard, après l'âge de la déclamation, qu'elles ont paru et inspiré des écrivains.

Nos idées, nos sentiments, ont leur langue naturelle ; il y a des gens qui pensent dans cette langue et la parlent naïvement ; ce sont les maîtres ; pour d'autres, la langue a sa beauté propre, indépendamment des choses exprimées : beauté de la ligne, de la couleur, du mouvement, du son, et la pensée ne fait que fournir un prétexte à l'art. Il va sans dire qu'il y a deux sortes d'artistes : ceux qui cherchent et ceux qui trouvent. Rousseau a plus d'un style : il a la pure déclamation, par laquelle il a commencé ; il a le procédé savant, qui sent plus ou moins le procédé ; il a enfin l'art consommé des *Confessions*, des *Lettres à M. de Malesherbes* et des *Rêveries*. Au delà, par delà, est la pure simplicité, celle qui écrit comme la parfaite vertu agit, sans se voir elle-même. Rousseau l'a-t-il atteinte ? Il était trop compliqué pour l'atteindre d'ordinaire, et l'on se méfie justement de ce qui y ressemble ; mais qui sait s'il n'y avait pas aussi d'heureux instants où, dans la solitude, dans la liberté de ses courses et de ses rêves, oubliant son rôle, et le monde, et le bruit, il n'était pas rendu pour un moment à la simplicité de la nature ? Et alors le charme puissant de certaines pages ne ferait que nous communiquer son propre enchantement.

On peut aimer ou ne pas aimer Rousseau, mais il faut compter avec lui quand on écrit notre histoire ;

ses idées et son style ont laissé une trace profonde; depuis lui, à travers cette eau, claire et un peu froide, de la littérature française, il circule un courant plus chaud.

M. Saint-Marc Girardin, en étudiant Rousseau avec la sympathie qu'il ne cache point, a montré jusqu'où pouvait aller l'intelligence et l'équité de sa critique, car il semblait né pour ne pas entendre l'homme qu'il étudie. Tandis que Rousseau, tout entier au sentiment intérieur, compte les actes pour peu, et que, par amour de l'idéal, il bouleverse le monde, M. Saint-Marc Girardin songe uniquement à asseoir solidement la vie. Il veut la règle : pour la vie privée, la raison dominant le sentiment, cédant à son tour à la foi, qui est un appui moins chancelant; la chasteté; l'amour associé au devoir dans le mariage et la famille; pour la vie publique, le devoir encore, recommandé de préférence au droit, sauf le droit sans lequel l'homme même n'est plus : la liberté de l'individu, la liberté de conscience; comme régime politique, le gouvernement des classes moyennes, qui représentent la raison et la modération. Esprit tout pratique, il ne goûtait point la fantaisie, la poésie pure, la philosophie pure, la spéculation.

C'est sa force et sa faiblesse devant Rousseau. Il est fort sur le terrain de la réalité, de la pratique : ces

deux volumes en sont un témoignage éclatant; mais ce qui est fort dans Rousseau, ce que le bon sens ne peut point remplacer et qu'il ne peut pas détruire, c'est la poésie, cette fleur de l'esprit, comme les autres, charmante et inutile; ce sont aussi les hardies anticipations de l'avenir.

Il a eu le don de rêver. Amoureux de la solitude, de l'indépendance, qui n'est que là, il a raconté comment il s'échappait dans la campagne et quelles jouissances il trouvait dans ces courses. Elles y attendent toujours ceux qui savent les y chercher. Le monde pèse sur nous avec ses lois, ses institutions, ses opinions convenues, ses mœurs, ses modes, ses obligations; il ne nous laisse ni le temps d'être à soi ni la liberté d'être soi. L'immense majorité des hommes n'ose pas lever les yeux contre sa tyrannie ou met sa gloire à connaître et pratiquer ses codes, et ne songe qu'à faire figure; contents de la société où ils sont, ils s'y adaptent, ils s'y moulent; ils n'éprouvent pas le besoin de se tourmenter pour savoir ce qu'ils doivent penser sur quoi que ce soit: ils s'en informent chaque matin ou chaque soir près des gens dont c'est l'affaire. Aussi la société s'en sert et les use si bien, qu'il ne reste rien d'eux après leur mort. A l'autre extrémité sont quelques esprits sauvages qui se refusent à se laisser apprivoiser, malgré les menaces et les caresses; ils prétendent

s'appartenir et se dérobent; ils se font une solitude où ils se retrouvent : tantôt c'est la solitude enfermée, tantôt la solitude errante, celle de Rousseau. On part joyeux d'échapper aux tracas quotidiens : d'abord l'esprit, embarrassé des mille idées incohérentes que les détails de l'existence apportent, ne peut pas se remuer; mais il rejette l'une puis l'autre le long du chemin, et parvient enfin à se dégager; le mouvement de la marche le met en mouvement; il va devant lui, au hasard des impressions que lui apportent les objets : le nuage qui court, l'oiseau qui s'envole d'une branche, la fourmi qui se hâte à travailler, le lézard qui fuit sous les ronces, la fleur qu'il devine à son parfum, le murmure de l'eau, le grondement des grandes vagues, le mugissement du vent, le tourment des arbres sous son effort, le grand silence des champs, le bruissement mystérieux qui sort de la création; toutes ces impressions qui se succèdent, nous donnant chacune leur atteinte et nous pénétrant de la grande vie de la nature, font évanouir les images du monde que l'on quitte et son artifice; l'âme se simplifie et construit hardiment un monde où elle pourra subsister telle qu'elle est, libre et heureuse. Oui, elle a alors des ailes; à ces courses en plein air, en plein ciel, la vie est plus légère, et ce qui naît dans ces moments de grâce a une force et un charme que le reste n'a pas.

Le nom que s'est fait M. Saint-Marc Girardin, il l'a fait par un art contraire, l'art d'observer la réalité et de la circonscrire avec une précision parfaite. Personne n'était moins rêveur : à Paris, qu'il habitait aussi peu que possible, le travail, les affaires, le monde ; à la campagne, de bon matin il était dans sa bibliothèque, préparant ses cours, écrivant ses livres ou ses articles ; il se reposait en parcourant sa propriété, le parc, le potager, l'étable, veillant à ce que tout fût en bon état, donnant ses instructions, jamais las d'être à l'air vif sur ses friches, où il y avait toujours à créer, faisant enlever des cailloux, plantant des arbres, les défendant contre la dent des animaux, observant les essences qui réussissaient le mieux, attentif à celles qui souffraient, renouvelant celles qui étaient mortes, connaissant tous les âges, toutes les histoires, enchanté de son ouvrage. Il aimait la chose rustique, la campagne active.

Il avait proprement l'horreur du vague. Je n'oserais pas dire qu'il ne l'a jamais affectée, quand il condamnait sous ce nom de grandes abstractions qui n'en sont pas moins des choses vraies, telles que la nature, le peuple, l'humanité. Je me permettrai de lui chercher querelle là-dessus, comme de son vivant, et c'était un de nos plaisirs.

Ainsi, lisez la page où il vante la campagne au

détriment de la nature[1]. Comme il parle avec malveillance de la nature, de sa grandeur abstraite! comme il la confond, par un raisonnement douteux, avec la science, l'astronomie et la physique! Comme, au contraire, il parle avec bienveillance de la campagne, de son charme individuel, de ses gracieuses images, de la communication d'émotions touchantes et douces qui s'établit entre elle et nous! pour faire de la nature la campagne, il lui donne des qualités morales, tempérées, des qualités de famille. Elle est cela, mais elle est aussi autre chose, elle est l'incomparable artiste qui nous charme par sa magie. Elle parle aux sens et à l'âme; la lumière, la couleur, le son, la forme, le mouvement, sont les mots de cette langue puissante et infiniment variée, qui exprime tous les modes de la vie : la force, la violence, la douceur, la joie, la tristesse, l'effort, la liberté, la grâce, le désordre, l'harmonie; tantôt elle admet le commerce familier dont parle M. Saint-Marc Girardin, tantôt elle est hautaine et impraticable, et ce n'est pas alors qu'elle nous fait l'impression la moins profonde.

Je me rappelle en ce moment la dernière grande excursion que j'ai faite; mais ce n'était pas la campagne, cela : c'était bien la nature, certainement. De

1. Tome II, p. 343-346.

Luchon, j'étais attiré par la montagne de Vénasque : je me fis porter jusqu'à l'Hospice ; arrivé là, il ne pouvait me convenir de faire la partie de plaisir classique, de déjeuner largement, de monter en nombreuse compagnie, d'avoir de l'esprit ou de jouir de celui des autres ; je partis avec un petit pain, sûr de ne pas manquer d'eau en route. Le ciel se chargeait ; par intervalles, le tonnerre grondait ; je me rappelais le début de cet admirable *Guillaume Tell* de Schiller : « Les hauteurs tonnent, le sentier tremble. » On monte des heures dans le chemin en lacet que les torrents coupent, sans rien apercevoir de tous les côtés que des aiguilles et des tours qui vous enferment dans une prison de pierre ; mais tout à coup une brèche s'ouvre, le ciel s'ouvre aussi, et on voit, comme dans une vision, la Maladetta couverte de neige, qui domine de sa hauteur le troupeau des monts de Catalogne. On ne séjourne qu'un instant sur ces cîmes, et l'orage qui éclata bientôt terrible m'avertissait de me hâter ; je n'y retournerai probablement jamais et il ne m'en reste que cette pierre d'un brun sombre de fer qui presse le papier où je viens d'écrire ; mais le spectacle est encore là et l'émotion toujours vive.

Il traite l'humanité comme il a traité la nature. « Je ne crois pas à l'humanité, je ne crois qu'aux « hommes, et, parmi les hommes, je n'aime que

« ceux qui sont des personnes[1]. » Il traite le peuple de même. Un des hommes les meilleurs de notre pays et de notre temps, M. Édouard Charton, charmé d'être distingué par lui, lui en exprimait un jour sa reconnaissance et ajoutait comme reproche affectueux : « Mais combien je suis fâché que vous « n'aimiez pas le peuple ! » Il répondit encore qu'il n'aimait pas le peuple en général, pas plus que l'humanité en général, mais les individus, quand ils sont des personnes. On reconnaît là sa crainte des abstractions, son goût pour les réalités morales, sa haine de la déclamation, à laquelle le peuple et l'humanité ont trop souvent fourni des thèmes. Ces négations étaient pour lui des défenses ; mais il ne songeait pas toujours à se défendre : alors il avait ses chers Grecs, ses chers Arméniens, ses chers Roumains, ses chères provinces et sa chère France, aimant partout la vie, l'intelligence, le sentiment, la liberté, la moralité, tout ce qui fait qu'on est quelqu'un, que l'homme est homme, que ce fût un individu, ou une personne ou une nation ; et lorsqu'il parlait et écrivait en faveur de la bourgeoisie, ce n'était pas un individu pour qui il parlait et écrivait, c'était bien une classe, par conséquent une abstraction. Ainsi, quand il n'était pas sur ses gardes, il

1. Tome II, p. 108.

échappait heureusement de tous côtés à la règle étroite de n'aimer qu'une personne, avec un nom et un prénom. En ce qui est du peuple, il était toujours sur ses gardes : la politique quotidienne prenait soin de l'avertir. La vérité est que, même avec le sentiment le plus humain, il n'est pas toujours facile d'être exactement équitable avec cet être multiple qu'on appelle le peuple. Il a de si grandes qualités et de si grands défauts que, selon l'impression, on est attiré ou repoussé violemment. Mobile, changeant de passions, mais toujours extrême, il ne supporte rien ou il supporte tout; il a des sommeils et des réveils également redoutables; parfois il ne se connaît plus, il a des fureurs de désordre et de sang, il semble une force aveugle de la nature et il fait désespérer de la raison. Malgré tout, on s'intéresse à lui, on a pitié de tant d'ignorance et de souffrances, par sa faute ou par celle de sa destinée ; on songe à ce qu'il y a là d'admirables vertus, et d'abord de courage, pour lutter contre la vie, pour gagner le pain de chaque jour et élever les nombreuses familles; on songe que de là sont sorties les armées qui ont fait la France, son sol et son honneur; que des hommes de génie sont aussi sortis de là, que partout l'intelligence y éclate ; alors on conçoit un ardent désir que ces forces sauvages se civilisent, une bonne

volonté pareille à y travailler et, tout en plaignant ces terribles enfants, qui font tant de mal aux autres et à eux-mêmes, on se prend à espérer qu'ils pourront être des hommes. C'est ce qui s'appelle aimer le peuple, et comme il faut l'aimer. Qu'il se présente alors un individu qui soit un homme, nous l'accueillerons parce qu'il est lui, mais nous l'accueillerons aussi parce qu'il est du peuple, parce qu'il nous parle de tout un monde que nous voudrions semblable à lui.

La révolution de 89 a été l'enfantement douloureux et sanglant de la démocratie. A partir de là, la vie politique n'est plus concentrée dans un homme ou dans quelques hommes, elle est partout; d'une qu'elle était, elle devient diffuse. La démocratie est l'ensemble des énergies obscures, innombrables, infatigables, qui, avec le temps, relèvent le fond des sociétés; elle est, dans l'ordre moral, ce que sont les infiniment petits dans la nature; ces infiniment petits, en quantité infinie, vivant de peu, résistent à tout, au bout de millions d'années exhaussent le fond des mers et forment des terres où habiteront des hommes, qui les méprisent.

Il nous semble que la salutaire horreur du vague risque de tromper quelquefois et qu'elle a quelquefois trompé M. Saint-Marc Girardin. La raison a

tort quand elle va au delà ou quand elle reste en deçà de la vérité, et le sens commun a aussi ses paradoxes.

La critique que M. Saint-Marc Girardin a appliquée à Jean-Jacques Rousseau est celle que l'on connaît et qu'il a partout appliquée. Pour laisser de côté la critique exclamative, qui mérite à peine ce nom, il y en a, comme on sait, divers genres. La critique dogmatique établit des règles qu'elle impose à tous les ouvrages et par lesquelles elle les mesure ; la critique historique s'efforce d'expliquer ces ouvrages : tantôt elle cherche le milieu où ils ont paru, tantôt l'homme qui les a produits, et elle prend, dans ce dernier cas, le nom de critique biographique ; quelquefois elle juge en même temps qu'elle explique, et elle admet des types variés de beauté selon les lieux et les temps ; quelquefois, contente de rechercher les causes, elle s'interdit absolument de juger. M. Saint-Marc Girardin était un critique moraliste. Observateur des mœurs, de l'homme qui change avec les époques et les pays, il ne prétendait pas que les sentiments humains ne dussent avoir qu'une seule et même expression ; il a écrit le *Cours de littérature dramatique*, d'une critique si souple; mais il n'oublie pas que sous les hommes il y a l'homme éternel, avec sa nature et sa loi, et que rien n'est beau que ce qui réussit

à le rendre. Ainsi il ne s'emprisonnait dans aucune école et prenait toutes ses libertés. Il était d'esprit assez ouvert pour accepter les réformes justement introduites dans la critique ; il était aussi assez prudent pour ne pousser aucune chose à outrance ; il se fit donc, à son usage, sans prétendre que le monde dût l'adopter, l'espèce de critique tempérée qui convenait si bien à son instinct.

Il est facile de reconnaître où nous en sommes aujourd'hui. Après avoir souffert des excès de la critique dogmatique, nous souffrons des excès de la critique historique. S'il y a eu pendant longtemps une critique qui prenait une œuvre sans se soucier de la vie de celui qui l'a faite, ni du temps ni du lieu où elle a paru, pour la comparer à un type unique de beauté et la juger par sa ressemblance ou sa différence avec ce type, cette critique est morte, bien morte, et ce n'est pas la peine de la ressusciter. A cette critique abstraite et étroite en a succédé une vivante et large qui, pour connaître une œuvre, veut connaître l'homme qui l'a produite, le milieu où elle est née, et croit qu'il y a, dans l'art comme dans la nature, des types différents de beauté, qui sont beaux par une même raison. La critique historique et biographique est fondée. Il serait très-étonnant qu'elle se fût arrêtée dans la juste limite ; aussi l'a-t-elle dépassée. Dans son désir d'expliquer un ou-

vrage, au lieu de se borner à signaler des influences qui pressent un esprit sans le forcer et respectent sa spontanéité originelle, elle a découvert des causes nécessitantes ; au lieu d'étudier l'homme dans son rapport avec l'ouvrage, elle l'a poursuivi dans le menu infini des détails, des actions et des transactions ; puis il lui a fallu expliquer l'homme à son tour, et, non contente de retrouver en lui l'héritage des parents et ancêtres prochains, elle a épuisé les généalogies ; il ne lui a pas suffi non plus de briser la règle rigide à laquelle on mesurait uniformément tous les ouvrages, elle a affirmé qu'il n'y a pas de règle, que, étant donnés un temps et un pays, la langue et la littérature de ce temps et de ce pays sont ce qu'elles doivent être; qu'il faut renoncer, en fait de langue et de littérature, à l'idée de perfection et de maturité. La critique ne juge point, elle explique et comprend.

Rien de cette critique ne convenait à M. Saint-Marc Girardin. Il n'était pas homme à admettre qu'il n'y eût pas des degrés de perfection dans les langues et les littératures. Pour lui, une langue était un organe de l'esprit, et il pensait qu'un organe peut servir plus ou moins bien ; l'esprit lui-même ne lui paraissait pas se posséder aussi pleinement à tous les âges, et c'est ce qui lui faisait admettre que tous les âges littéraires ne sont pas égaux.

Prétendre que toutes les formes littéraires sont égales, ou prétendre que dans la politique toutes les formes sont également bonnes, dès qu'elles existent, et que dans l'histoire tous les faits accomplis sont légitimes, c'était à ses yeux une seule et même école; il l'attendait à la morale et qu'elle proclamât un jour que tous les actes sont bons.

L'application de la mécanique et de la physique aux choses de l'âme le blessait ; il se moquait de la biographie préhistorique : il lui paraissait naturel, quand on raconte la vie d'une personne, de prendre sa vie entre sa naissance et sa mort, sans suivre trop loin la question des origines, qui forceraient de pousser jusqu'au paradis terrestre, où tout se confondrait; enfin, dans la vie même, il ne croyait pas que tout fût significatif, ni pour la connaissance de la personne ni pour la connaissance des ouvrages. On trouvera peut-être qu'il avait raison. On ne saurait assez admirer la naïveté de ceux qui s'imaginent faire de la critique littéraire quand ils collectionnent des inutilités biographiques, ni l'audace de ceux qui osent parler de l'*Iliade*, de l'*Odyssée* et de je ne sais combien de monuments de l'antiquité, quoiqu'ils ne sachent rien ou à peu près rien de leurs auteurs, pas même s'ils ont existé. Nous ne méprisons aucune information, nous sommes reconnaissants à qui

l'apporte, nous encourageons sincèrement les hommes qui s'y livrent, pourvu qu'il soit permis de mettre ces informations à leur place : un inventaire n'est pas de la littérature. Nous assistons aux excès d'un esprit à qui on peut bien pardonner ces excès en faveur des immenses services qu'il nous a rendus. Depuis cinquante ans l'histoire s'est renouvelée en France et a tout renouvelé ; par malheur, elle a ses dévots superstitieux qui se perdent dans les petites pratiques et les authentiques minuties. Laissez-les maîtres, on dira un jour de nous : ce siècle a commencé en historien et finit en notaire.

Le moraliste qui paraît dans ces deux volumes et dans tous les écrits de M. Saint-Marc Girardin n'est pas seulement l'observateur des mœurs, c'est aussi le croyant à la règle, qui veut qu'on y croie. Du reste, la morale qu'il propose n'est pas excessive, elle est humaine ; mais qu'on ne croie pas que, parce qu'elle est humaine, elle est commune. D'abord, il y a l'accent, que tout le monde n'a pas et qui chez lui partait du fond de l'âme ; peut-être même cet accent est-il tout dans l'enseignement moral ; puis, avec ses principes éternels, l'enseignement moral n'est pas si uniforme qu'on le peut croire: il se proportionne aux temps, il s'applique différemment à des générations différentes.

Ainsi, selon les moments, tantôt c'est la raison, tantôt c'est le sentiment qui est en faveur : tantôt on aime la vertu constante, tantôt on préfère celle qui se relève d'une chute à celle qui n'est pas tombée, et pour arriver à la réparation on commence par la chute, au risque de s'arrêter en chemin. M. Saint-Marc Girardin n'entend pas que ce soit le sentiment qui conduise la raison et il ne croit pas que la vertu cesse d'être intéressante quand elle n'est pas une réparation. Joignez à ces mérites de l'accent et de l'appropriation à notre temps, la grâce de la leçon, faite à des jeunes gens qui n'étaient pas venus chercher cela. M. Saint-Marc Girardin sentait les difficultés : il raconte dans une de ses plus jolies pages avec quelles précautions il s'avançait. A la faveur de ces habiletés, il réussissait à faire écouter et applaudir l'éloge de la chasteté par cette gentille jeunesse française qui sait tout entendre de ceux qui savent tout dire.

Il y avait dans ses cours des morceaux plus particulièrement préparés, qui se reconnaissaient. Il ne visait point à y montrer de l'esprit : ce n'était pas la peine de l'apporter de chez lui, il lui venait sur place ; ce n'étaient pas des pièces à effet, en vue d'un succès personnel : il mettait l'enseignement plus haut que cela ; non, c'étaient des leçons de morale, à l'adresse d'un auditoire qui ne court pas après

ces leçons. Quiconque a passé par l'épreuve de la parole sait qu'il y a toujours quelque moment où, travaillé par un sentiment intime, qui tient au fond même de l'homme, on désire le faire pénétrer chez ses auditeurs, et on se livre, afin qu'ils se livrent aussi; alors on n'est plus seulement un habile esprit qui, sur un sujet proposé, range et développe les idées de ce sujet, on donne de sa personne, on se découvre, au risque d'un échec et peut-être du ridicule. Nul n'arrive à ce point sans une certaine émotion, sans quelque saisissement et oppression, comme lorsqu'on entre dans une eau froide, d'autant plus qu'il n'est permis d'y entrer que peu à peu et qu'il faut préparer le passage d'un ton dans un autre. Dans les cours de M. Saint-Marc Girardin, sur le fond de conversation unie, où couraient les mots spirituels, les morceaux de ce genre se détachent et la maligne jeunesse qui les sentait venir se promettait bien de ne pas se laisser prendre ; pourtant elle était prise, tant l'accent était sincère, et l'éloquence était la parole d'un honnête homme, avec l'appui d'une vie intacte, toute de travail, d'honneur et de vertu, où les jeunes gens, si difficiles pour leurs maîtres, ne trouvaient partout qu'à respecter.

Dans ces cours, dans celui-ci, la leçon morale n'a-t-elle jamais tourné en prédication morale et la

prédication morale en prédication religieuse? On n'oserait l'affirmer, et M. Saint-Marc Girardin lui-même n'en paraît pas très-sûr : il prévoit les résistances, il annonce qu'elles sont venues et il ne trouve pas à propos de s'engager à fond dans ces occasions délicates; son tact l'avertit qu'en voulant trop presser sur un point, il risque de perdre les prises qu'il a sur tous les autres.

Il n'est pas sûr non plus que dans sa préoccupation morale, il ait toujours fait une assez large part à la pure critique littéraire, où il était un maître d'une si grande autorité. On voudrait avoir son jugement sur l'art de Jean-Jacques Rousseau. Son penchant n'était pas du côté de cet art. Il n'était pas, tant s'en faut, ce qu'en langage de polémique religieuse on appelle un voltairien, mais il aimait passionnément la raison familière, le goût, l'esprit, la bonne langue, le style naturel, limpide et aisé, cette perfection qui n'avertit pas, qui est insensible à la plupart du monde, mais se découvre à quelques-uns et les ravit. Il y a des vérités qu'aucun dissentiment, aucun ressentiment, même le plus légitime, ne peut empêcher de reconnaître. Des personnes aujourd'hui s'emploient à prouver que Voltaire est passé, sans songer qu'elles diminuent encore notre pays. Quelque talent qu'elles aient, il en faudrait beaucoup pour nous consoler

de la perte de celui qu'elles suppriment ; quand on nous ôte une telle gloire, on nous doit de nous la rendre.

De bonne heure il avait été séduit par la correspondance de Voltaire. Il m'a raconté que, dans sa première jeunesse, ayant à faire visite à M. Villemain, et ne l'ayant pas trouvé chez lui, il laissa un billet ; quand ils se virent, M. Villemain lui dit : « Vous avez lu la correspondance de Voltaire. » C'était bien deviner. On sait qu'il a été fidèle à cette inclination et qu'il a publié des lettres inédites de Voltaire, avec une introduction où l'on sentait que l'auteur et l'éditeur étaient de la même famille. Qu'on lise, dans les *Souvenirs d'un journaliste*, l'article sur les *Solliciteurs en* 1830, c'est charmant : Voltaire en aurait été ravi ; il l'aurait aussi été de l'autre article sur les *Souvenirs de la Révolution de juillet ;* et quoiqu'il fût intéressé dans la question, il aurait ri de la *Loi sur les grands hommes et sur le Panthéon.* C'est son ironie légère.

M. Saint-Marc Girardin a été quarante ans professeur à la Sorbonne, non sur l'affiche, mais dans sa chaire tant qu'il l'a pu. Pendant cet intervalle, surtout dans les dernières années, tout en respectant son succès incontesté, on en est venu à dire que cette sorte de cours avait fait son temps et que M. Saint-Marc Girardin avait excellé dans un genre

condamné. Il n'acceptait pas cette condamnation et il aurait plutôt sacrifié le professeur que le genre du cours professé. Du reste, il voyait qu'il ne s'agissait pas seulement de réformer l'enseignement des facultés, mais aussi celui des lycées, tout l'enseignement public et par là l'esprit même de la nation. Il ne pouvait ni admettre ni à peine concevoir une telle entreprise, et le sujet est revenu si souvent dans nos entretiens qu'on me pardonnera d'y insister, car je suis sûr de rendre ses idées. C'était parmi les choses qui lui tenaient le plus profondément au cœur.

Oui, il n'y a pas à le nier, il s'est produit en fait d'enseignement un mouvement d'opinion qui mérite d'être pris en grande considération, par la nature des raisons qui sont produites et des personnes qui les présentent. On est mécontent de l'enseignement des Facultés des lettres et des lycées ; on proteste contre ce qu'on appelle les cours oratoires des Facultés et contre les exercices d'imagination des lycées ; on voudrait y substituer : dans les Facultés, de fortes leçons d'érudition et de grammaire ; dans les lycées, des notions solides de grammaire et, une fois que les écoliers posséderaient cette clé des langues, de larges explications et lectures des auteurs. C'est, comme on le voit, tout un système nouveau.

Cette réaction a été causée à la fois par les défauts qu'on a vus dans l'enseignement et par la faveur qu'ont prise certaines branches d'instruction. On craint que dans les lycées, destinés à faire connaître les trois langues, grecque, latine et française, les principes de ces trois langues ne soient pas suffisamment étudiés et que, par l'abus de certains genres de composition ou artificielles ou trop séparées de la réalité historique, les jeunes gens ne s'habituent aux formes vides ; on trouve aussi qu'ils sortent des classes ne connaissant guère que des morceaux des littératures avec lesquelles ils devraient être familiers. Quant aux Facultés, l'aspect d'un certain nombre de cours faits pour amuser un public de passage n'a pas paru mériter le nom d'enseignement supérieur donné par l'État, et on les a renvoyés aux athénées et aux conférences.

Dans les idées nouvelles, l'élève devrait profiter chaque jour d'une quantité calculable, augmenter son avoir d'une somme déterminée de connaissances; aussi, dans ce système, choisit-on les connaissances qui se prêtent à ce compte exact. Il faut avouer qu'il y a là quelque chose de rigoureux qui exclut l'arbitraire dans les estimations; mais c'est justement cette grande rigueur dont il faut se défier. S'il ne s'agit que d'acquérir un nombre donné de notions, à tant par jour et par heure, on en verrait

le bout ; ce serait différent s'il s'agissait de former une intelligence, capable de travailler sur de certains objets; or, c'est cela qui est la vérité : la doctrine du produit net n'est pas de mise dans ces affaires ; l'esprit n'est pas un magasin, c'est un instrument. Trouver les idées d'un sujet, distinguer celles qui lui conviennent et celles qui ne lui conviennent pas, les développer, c'est-à-dire les faire passer par diverses formes, jusqu'à ce qu'elles arrivent à la clarté nécessaire pour entrer dans tous les esprits, deviner les sentiments qui ont dû naître chez un homme dans une circonstance donnée, essayer les expressions et les tours de la langue ; pour achever, ne pas se contenter d'abstractions, mais se placer toujours en pleine histoire, varier, ajuster son invention et son langage en consultant la vérité des temps, des lieux, des personnes, c'est un travail qui vaut la peine d'être fait et qui se fait chez nous ; l'esprit acquiert par ces exercices une singulière souplesse, qui lui permet de s'employer diversement et avec plus d'aisance là où il s'emploie. Ainsi se conserve dans l'art d'écrire, comme dans les autres arts et dans l'industrie, ce qui est ici et qui n'est pas partout : la façon, le style, la main, le génie léger de l'ouvrier français. M. Saint-Marc Girardin avait été formé par cette méthode; il ne s'en repentait pas et personne ne s'en plaignait.

On croit quelquefois que tout ce temps passé à essayer de composer et d'écrire est perdu pour la connaissance des grands auteurs; l'affirmation est plus que contestable. Assurément, on ne saurait trop mépriser la routine qui, dans le fanatisme des devoirs de collége, ne donne de l'antiquité que ce qu'il en faut pour la provision de ces devoirs, craint la lecture comme une distraction de cet objet, et renvoie des jeunes gens après dix ans ne connaissant de grec, de français et de latin que le leur; cela est misérable, et il faut espérer qu'il viendra un temps où on ne quittera plus les classes sans connaître les admirables écrivains grecs, latins et français, les maîtres de la maison, en définitive; mais, pour bien les connaître, ce n'est pas assez de les lire, il faut tâcher de les imiter, de dérober leur art. Tant qu'on se borne à les regarder, mille choses échappent; essaye-t-on de composer et d'écrire, à leur exemple, on est épouvanté de sa propre faiblesse, et l'on sent qu'on n'avancera à rien si on ne saisit leur secret; c'est en comparant la faiblesse du trait que l'on trace avec la fierté de leur trait immortel, c'est en vous corrigeant sur eux, c'est en osant après eux, que vous pourrez espérer d'entrer dans leur esprit, et si vous avez écrit dans toute votre vie une seule ligne à laquelle ils auraient souri, soyez tranquille, vous les connaissez.

M. Saint-Marc Girardin n'a jamais songé à demander qu'il n'y eût qu'une sorte d'éducation pour tous les Français, celle qui était le plus de son goût : il admettait qu'il y en eût de différentes, selon les besoins ; il se bornait à demander que celle-ci fût conservée dans le nombre, car on a besoin aussi des hommes qu'elle fournit. Avec elle, il est vrai, il est peu commode de dire expressément où en est un jeune homme ; ce qui est sûr, c'est qu'il n'est pas aujourd'hui où il en était hier, que, sans le savoir, il se lève chaque matin autre qu'il ne s'est levé la veille ; c'est une éducation végétative, qui travaille la sève, et la sève, à son tour, produit des feuilles, des fleurs et des fruits, par la grâce de l'air et du soleil. Au cas où il n'y aurait pas assez d'air et de soleil dans notre éducation, il suffirait de les y mettre, en gardant l'éducation. S'il acceptait ce qu'il y a de légitime dans les réclamations contre certains abus des Facultés, on devine les réserves que M. Saint-Marc Girardin devait faire contre la réforme absolue que l'on propose dans cet enseignement. L'érudition est estimée aujourd'hui comme elle le mérite ! elle est la bonne information, sans laquelle il n'y a rien qu'une science vague et pour ainsi dire en l'air. La grammaire a une faveur tout à fait nouvelle : comme instrument, elle interprète les textes, en discute l'authenticité, l'origine et la date ;

comme science, elle étudie l'immense et curieuse végétation des langues, et y trouve des indications sur la parenté des familles humaines. Il importe donc que dans l'érudition et la philologie la France tienne son rang ; or, comme M. Albert Dumont le faisait dernièrement remarquer, il n'a jamais manqué de s'y produire quelque homme éminent qui les traite en maître, mais on craint toujours aussi que cette bonne fortune ne se renouvelle pas et on est inquiet de trouver des ouvriers, par qui la tradition se continue; on n'est pas tranquille sur le recrutement, qui abonde dans d'autres pays, et on se préoccupe de l'assurer. Combien cela est juste ! Où commence l'injustice, c'est quand on prétend mettre toute une nation à ce métier, surtout quand cette nation est la nation française. Elle a beaucoup de défauts, qu'elle ne cache guère, elle a aussi quelques qualités. Elle a toujours compté et, malgré la fortune, elle compte toujours dans le monde par des aptitudes d'esprit que rien ne pourra lui enlever, excepté nous, si nous sommes assez imprudents pour essayer de la dénaturer. Elle est le pays des esprits lumineux qui se reconnaissent au milieu des idées, les discutent, les jugent, élèvent les idées vraies à une clarté supérieure, qui les rend visibles à tous. Rabelais, Montaigne, Pascal, Descartes, Montes-

quieu, Voltaire sont tous des Français; il y en a d'autres, la foule sans cesse renouvelée qui, avec un nom moindre ou sans nom, écrit et cause et alimente l'éternelle querelle du vrai et du faux en philosophie, en religion, en morale, en politique, en art, avide de s'entendre et de se faire entendre, décidée à n'être dupe de rien, et qui, constamment en exercice, arrive à distinguer la vérité par une espèce de tact. Mais ce n'est pas seulement un pays de critiques; quels écrivains, et quelle variété! Tout ce pays est amoureux du bien dire: un trait heureux, un mot trouvé le ravissent, et il n'y a pas de situation où on ne le trouve; aussi est-ce un des plus sensibles plaisirs qu'on puisse éprouver que d'être au milieu de ce public si fin connaisseur. On reconnaît avec joie que la culture ne fait pas tout ici, qu'il y a le sol.

Ce grand public mériterait qu'on lui rendît plus justice. On est bien méprisant pour les conférences. Il semble qu'il suffirait de mépriser celles qui le méritent, car enfin il y a conférences et conférences: il y en a de frivoles, il y en a de sérieuses. Le fait d'inviter un grand nombre de personnes pour les entretenir d'un sujet ne prouve pas nécessairement qu'on ne leur enseignera rien; seulement il va sans dire qu'on s'interdit certains sujets qui,

à cause de leur difficulté, ne comportent pas un nombreux auditoire et qu'on présentera les autres par les côtés les plus accessibles. Par exemple, l'astronomie a différentes profondeurs : on ne fait pas de conférences sur la mécanique céleste, on peut en faire sur la cosmographie et qui ne sont pas, loin de là, du temps perdu. D'ailleurs, une certaine nature de sujets, les sujets de littérature et de morale, sont accessibles à tous les hommes cultivés et même aux hommes simplement intelligents. Aussi M. Saint-Marc Girardin ne crut pas déroger en répétant aux conférences de la salle Barthélemy une de ses leçons de la Sorbonne sur La Fontaine; elle était très-instructive et excellente à la Sorbonne, elle fut très-instructive et excellente à la salle Barthélemy; toute la différence était qu'il y avait ici quelques milliers d'auditeurs de plus, et le bon sens et l'esprit firent encore plus d'effet sur ce grand public si éveillé. Pour ne parler que des morts, est-ce que M. Cochin croyait seulement amuser quand il racontait à cette même foule, avec une si simple éloquence, la vie et les vertus d'Abraham Lincoln? Nous laissons à chacun de mettre sous ce nom de conférences le nom d'hommes qui l'ont enseigné et charmé, qui ont entretenu en lui le goût des choses littéraires, fortifié en lui l'idée d'un devoir, ranimé, quand elle lan-

guissait, la vie morale du pays et peut-être, en de tristes heures, nous ont appris à ne pas désespérer de la France. Fi des amuseurs publics ! Ce métier est indigne de la parole ; mais elle est aussi bien hautaine si elle prétend ne s'adresser qu'à quelques-uns et dédaigne le reste.

Ce pays, grâce à Dieu, est vivant, n'allons pas le refroidir et l'éteindre. Bien des choses servent à nourrir cette activité : les articles de journaux et de revues, les livres, les théâtres, les concerts, les musées, les expositions, les cours publics, les discours de la chaire, de tribune et d'académie, enfin tout ce qui fait sentir à l'esprit qu'il existe. N'y eût-il que ce mouvement, par lui-même le mouvement est bon, il est préférable à l'inertie ; mais on n'en est pas réduit là, l'esprit ne se contente pas de se mouvoir, il se forme, il prend l'habitude de saisir, de juger à leur valeur les idées qui lui sont présentées, et, en faisant cela, il acquiert la justesse et la délicatesse, qui servent partout. Qui peut dire combien d'esprits ont excités et redressés les feuilletons de Sainte-Beuve, pratiquant en public, chaque semaine pendant tant d'années, ses pesées et ses contre-pesées, avec ces balances si sensibles où il plaçait les vivants et les morts ? Qui sait quel travail a été fait dans les intelligences par la lecture de l'histoire telle qu'elle est entendue de-

puis cinquante ans, avec sa précision, ses scrupules infinis, sa résolution de poursuivre la vérité sur les événements et sur leurs causes, de marquer de leur caractère propre les hommes, les lieux, les temps? Comme, à cet exercice, la vue a dû devenir plus nette, plus fine, plus étendue ! Et devant cette variété de l'histoire, combien l'âme est remuée par des sentiments qu'elle n'avait jamais compris! Or, l'intelligence de toutes choses, la critique, qui donne à chacune sa valeur, la richesse et l'élévation des goûts et des sentiments, c'est la civilisation. « Plus de lumière ! » disait Gœthe mourant; oui, et plus de chaleur; plus de lumière et plus de chaleur, plus de tout ce qui fait vivre.

Revenons aux cours de Facultés; pourquoi vouloir les ramener à une condition uniforme? Il y a des cours qui, par leur objet, n'admettent évidemment qu'un nombre d'auditeurs restreint : tels sont plusieurs cours du Collége de France et de l'École des hautes études; il y a aussi des hommes qui, par la nature de leur esprit, essentiellement scientifique, donnent cette tournure à leur cours et enseignent plus utilement quelques auditeurs qu'ils n'enseigneraient un nombre plus considérable ; il y a enfin des cours et des hommes qui se prêtent également aux petits et aux grands auditoires; aussi voit-on souvent des professeurs qui font, comme

on dit, une grande et une petite leçon, marquant par là de quoi et à qui ils entendent parler. Tout est bon qui est bien fait ; il n'y a de mauvais que de vouloir des auditeurs à tout prix, et de sacrifier à ce succès l'utilité et la dignité de l'enseignement. Il faudrait bien établir qu'il n'est ni humiliant d'avoir peu d'auditeurs, ni glorieux ; que, le talent supposé (et on ne s'en passe point), tout dépend de la conscience. L'enseignement ne peut pas ne servir qu'à faire des professeurs. Il est bon qu'il y ait des professeurs, mais, sans leur faire tort, il est bon qu'il y ait aussi autre chose, ne fût-ce que pour varier. Tout professeur n'est pas Villemain, Cousin, Guizot, Saint-Marc Girardin ; mais si un de ces hommes se rencontre, il importe qu'il y ait place pour lui, que des auditeurs venus de partout emportent partout ses idées, transmettent l'impression reçue, étendent le mouvement ; à côté du livre, il importe de garder l'enseignement autrement vivant de la parole, la communication rapide des esprits aux esprits, l'émotion contagieuse, l'électricité des foules. Et là où la foule manque à des leçons de ce genre, tout ne manque pas. Un certain nombre des meilleurs livres de notre temps ont été professés devant un modeste auditoire, ils ont été écrits pour ce public, avec ce public ; on s'est donné la peine pour lui, après avoir étudié conscieneieuse-

ment un sujet, de rejeter les matériaux inutiles, de ranger le reste en ordre, de présenter ses idées avec un soin qu'on n'eût pas pris pour soi-même ; aussi les leçons sont-elles devenues des ouvrages pour un public illimité, des ouvrages d'un agrément sérieux. Mais, que voulez-vous, aujourd'hui on se méfie de l'agrément ; il nous reste encore cela à perdre.

Pendant tout le temps qu'il a occupé sa chaire de la Sorbonne, M. Saint-Marc Girardin a été populaire. La popularité est douce à celui qui la possède ; du reste, elle vaut le prix dont on la paye, car il y en a à tous les prix : elle est misérable quand un homme flatte les passions du public et descend pour le garder à toutes les complaisances ; il est vrai que, lorsqu'elle est achetée ainsi, elle ne dure pas longtemps, et que, le bon sens et l'honneur prenant vite le dessus chez ceux qu'on a séduits, on devient leur jouet et l'on finit misérablement. M. Saint-Marc Girardin jouissait de sa popularité bien acquise et il la trouvait bonne, parce qu'elle sert à faire le bien, parce qu'elle lui donnait accès dans l'âme de la jeunesse, pour y faire pénétrer des idées justes et de bons sentiments. A l'occasion, il ne se refusait pas une fine épigramme contre les puissances du jour, qui étaient assez fortes pour ne pas s'apercevoir de cela. Renoncer à ce plaisir eût

été bien stoïcien ; puis la liberté d'avoir de l'esprit est en ce pays une des libertés nécessaires ; de plus, il n'y a pas de mal à rire un peu entre honnêtes gens : le rire ouvre le cœur et fait passer beaucoup de bonnes choses; ceux qui avaient ri d'une épigramme contre le gouvernement ne pouvaient se fâcher lorsque, un moment après, ils étaient atteints eux-mêmes. Ce qu'il est permis d'affirmer, c'est que M. Saint-Marc Girardin n'entendait pas fonder là-dessus son succès ; même, vers la fin de l'Empire, quand l'opinion sentit sa force, un peu avant que l'Empire déclinant se convertît, les moindres allusions étaient si vivement saisies, si accentuées par la faveur du public, ses applaudissements tournaient si aisément en allusion des paroles sans malice, l'auditoire était devenu si nerveux et la salle de la Sorbonne si sonore, que M. Saint-Marc Girardin avait peur d'un succès qui n'était pas de son goût : ce fut, je puis le dire, la principale cause, et bien honorable, pour laquelle il abandonna alors son enseignement.

Ceux qui ne l'ont connu qu'à son cours ou aux examens ne l'ont pas connu. Devant le public, il ne cherchait pas l'esprit, il n'avait pas à le chercher, il le trouvait; mais il n'était pas sans quelque coquetterie. Il fallait le voir dans l'intimité : c'était une simplicité parfaite, le commerce le plus uni et

le plus doux, avec des causeries sans fin, de vraies causeries, en pleine liberté, en pleine sécurité, où l'on ose parler de tout, même des choses sur lesquelles on est le plus contraire, parce que chacun des deux permet à l'autre d'être ce qu'il est et l'aime ainsi, que rien n'est difficile avec la bonne grâce, et qu'en définitive, avant le point où l'on se sépare, il y a un terrain commun de principes solides et de sentiments élevés, où l'on est certain de se retrouver toujours, comme il convient à d'honnêtes gens. Il ne peut pas nuire, si cela se rencontre, qu'on ait aussi un goût commun, par exemple, le goût de l'observation morale. Il était né moraliste; on sentait toujours dans ses cours et dans sa conversation l'homme qui connaît les hommes. Il connaissait tellement les hommes, qu'il ne demandait à personne la perfection, et quand avec quelques qualités essentielles il avait découvert des défauts, il était indulgent aux défauts, il prenait le tout ensemble, mettait le bon au compte de la personne et le mal au compte de l'humanité. Si on lui recommandait un domestique, en lui disant qu'il était sans défauts, il le refusait, certain de quelque vice; au contraire, une fois qu'il savait ce qui leur manquait, il savait à quoi il devait s'attendre et sur quoi prendre son parti. Cette science du cœur humain le rendait d'un commerce extrêmement facile. Ce qui y aidait encore, c'est

qu'il acceptait l'heureuse variété de la nature humaine : il prenait chacun « dans son air » ; il permettait que chacun fût soi-même, sachant parfaitement que, sauf pour l'honnêteté et la sincérité, qui dépendent de nous, on n'est pas ce que l'on veut, et que nos idées et nos sentiments tiennent à mille causes. On était donc tranquille quand on causait avec lui : on était sûr de ne pas le blesser en montrant des opinions qui n'étaient pas les siennes. Ainsi, divisés sur bien des points et très-délicats, nous avons pu jusqu'au dernier moment parler librement de toutes choses; nous n'étions pas toujours du même avis, mais nous étions toujours d'accord. Il est même arrivé que, vivant ensemble, nous soutenions, dans le même journal, des thèses contraires, sous l'anonyme, que nous ne manquions jamais de nous reconnaître, et que nous nous amusions beaucoup de ces découvertes.

Avec cette facilité générale de vivre, il avait un mérite qui la relevait singulièrement : il était extrêmement sensible à la valeur individuelle. Il distinguait entre être quelque chose et être quelqu'un. Être quelque chose, ce n'est pas grand'chose ; mais être quelqu'un ! Il vaut la peine de l'être, et cela n'est pas donné à tout le monde. Aussi, quand il avait dit d'un homme que c'était quelqu'un, il en avait fait un bien grand éloge ; il l'avait mis à part

des autres, qu'il classait en bloc dans les indiscernables.

Sa grande et clairvoyante expérience lui faisait prendre les événements à peu près comme il prenait les hommes, avec une fine indulgence. Il croyait à ce qu'il appelait la bizarrerie des événements : il croyait que les choses tournent presque toujours autrement qu'on ne l'avait pensé, que l'imprévu se joue de ce monde, que l'accident est le maître des affaires. Lors donc que les choses allaient bien, il ne s'y fiait pas, et, lorsqu'elles allaient mal, il ne s'inquiétait pas trop non plus ; il attendait ce qui ne manque guère : l'effet du temps sur les impatiences, la difficulté d'aller vite, les délais des affaires humaines, dont Hamlet se plaint, les rivalités des acteurs, le refroidissement pour ce qui avait d'abord charmé, les nouvelles passions qui surviennent et font qu'on aime ailleurs, les événements qui emportent à mille lieues d'où l'on était. Un jour que nous causions d'un sujet qui nous donnait des craintes, il me disait : « Ce qui sauve ce pays, c'est « qu'il a une grande fécondité d'avortements. » Les grandes vivacités qui éclatent de temps à autre chez nos Français ne l'épouvantaient point, parce qu'il savait qu'un si beau feu ne manque pas de s'abattre. Il avait là-dessus une histoire qu'il appelait complaisamment une de ses histoires.

« Quelques jours, disait-il, après la révolution de Juillet, j'allais à un rendez-vous où devaient se trouver quelques hommes politiques, pour causer de la situation. Le long du chemin, je vois un ivrogne arrêté devant un chien qui avait ôté sa muselière en dépit des règlements, et lui tenant ce discours : « Tu as fait ta révolution, toi aussi, « tu as ôté ta muselière; on te la remettra, va, on « te la remettra. » J'arrive tout égayé de cette scène chez mes amis; et, lorsque vint la question de ce qu'il y avait à faire dans la situation, je leur dis : « Messieurs, je viens de l'apprendre au moment « même, » et leur racontai mon histoire. On la trouva pleine de sens, on jugea seulement qu'il convenait d'attendre encore un peu. »

Mais qu'on ne s'y trompe pas : il distinguait entre les événements comme entre les hommes, et il ne s'était pas fait la sagesse commode pour bien vivre qui accepte tout. Pendant l'Empire, resté professeur et journaliste, il avait critiqué ce régime avec la discrétion hardie qui était le fort de son talent; la déclaration de guerre le consterna, il souffrit cruellement de nos désastres, et quand il apprit qu'il était nommé député, résigné à voter la paix, parce qu'il ne croyait pas autre chose possible, il fondit en larmes ; il fut, par surcroît, nommé l'un des commissaires élus par l'Assemblée pour exa-

miner les conditions de la paix; ses fonctions politiques lui enlevèrent le repos de la vie de la campagne, qui lui était si nécessaire; il assista au déclin de sa santé, il se sentit frappé à mort et fit sans murmurer ce dernier sacrifice à son pays.

Sa conversation était charmante : c'était une vraie conversation. Il ne parlait pas seul (un genre où M. Cousin était incomparable), il causait : il laissait les sujets venir et partir comme ils voulaient, ne s'obstinant à rien, se prêtant à tout, et, comme il avait le sens commun original, n'affectant que la raison, mais une raison piquante, avec un demi-sourire, qui se marquait dans des yeux pleins d'esprit. Il donnait de l'esprit à ceux avec qui il causait; mais il ne fallait pas s'endormir avec lui, car il portait et rendait vivement l'attaque, et, quand il trouvait de forts joueurs, c'était une partie merveilleuse. Entre M. Legouvé et lui, bons voisins de campagne, on se rencontrait quelquefois ainsi à Morsang et à Senneport. Il ne se réservait pas pour les grandes circonstances; il était toujours prêt, surtout avec ceux qu'il aimait, et la bonne grâce qu'il montrait alors était une marque délicate de son affection. Nous avons vécu jusqu'à six mois de suite constamment ensemble, toujours contents de nous retrouver après le travail et les affaires, ce qui eût été impossible s'il y avait eu d'un côté ou de

l'autre la moindre prétention, le moindre effort; c'était un commerce aisé , naturel et charmant : nulle envie de briller, mais certainement le désir d'être agréable, avec une disposition à trouver ce qu'il faut pour l'être, ou, comme madame de Sévigné le dit d'une manière exquise : « une envie de plaire, qui fait qu'on plaît. »

Il était un homme de famille; il trouvait là deux forces qu'il ne séparait jamais, sans lesquelles il ne concevait pas la vie : l'affection et le devoir; il a été frappé cruellement à cet endroit, et l'existence de cet homme qu'on appelait heureux a été traversée par des événements terribles; mais chaque fois, après le premier ébranlement, il reprenait son équilibre : quelle que fût sa souffrance, il aimait mieux ces douleurs que d'autres plaisirs. Il a longtemps conservé sa vieille mère, une femme de grand sens et de grand courage, dont elle avait eu besoin dans des années difficiles; il a eu jusqu'à la fin près de lui la femme d'un cœur admirable, qui n'a jamais une seule fois pensé à elle-même, et des enfants, les plus respectueux et les plus tendres, en qui il revit.

Il n'était pas comme quelques-uns qui déploient toutes leurs grâces dans le monde et gardent leur mauvaise humeur pour la maison. Sous cette influence sereine, les naturels se mettaient en liberté.

Tantôt on devisait en paix, tantôt il s'élevait de violents orages : la jeunesse, intolérante dans ses idées, exclusive dans ses goûts, allait en guerre contre le père de famille ; la politique, la littérature, la morale, les choses et les hommes, l'hygiène et la médecine, où les dames n'entendaient pas qu'il eût la prétention de se gouverner à sa guise, tous les sujets passaient et repassaient, et Dieu sait ce qu'il partait de saillies. Les questions les plus vives étaient, cela va sans dire, les questions de personnes ; M. Saint-Marc Girardin était, en général, pour l'indulgence, qu'on lui reprochait amèrement. Je me souviens qu'un jour il s'éleva une discussion de ce genre. « Vous mangez, dit-il, le prochain. — Oh ! nous le ménageons. — C'est-à-dire que vous en laissez pour demain. » Et la discussion se termina par un éclat de rire. Dans ces querelles, j'étais quelquefois de son côté ; mais j'étais plus souvent du côté de la puissance, des femmes dans tous les temps, des enfants dans la famille moderne, quand elle est bien ordonnée. Hélas ! l'aimable petite société n'est plus ; mais laquelle subsiste, de celles où l'on rêvait de passer la vie ? Nous sommes comme des tourbillons de feuilles que le vent forme et disperse.

Je l'ai connu plus de vingt ans, et notre connaissance a promptement tourné en amitié, qui a été très-

intime dans les dernières années. Cette amitié de sa part était active. Je n'oublie pas qu'il y a aujourd'hui seize ans, d'accord avec M. de Rémusat, il porta mon premier article à M. Édouard Bertin, qui me mit immédiatement de la famille. En me présentant au *Journal des Débats*, M. Saint-Marc Girardin croyait au talent que son affection me prêtait ; il croyait, et il ne se trompait point, que j'étais prêt à suivre, sans y manquer jamais, la règle de la maison : le respect de soi-même et du public. Nous étions assurés que lorsque l'un de nous mourrait, il serait vivement regretté de l'autre ; c'est moi qui le regrette tous les jours.

ERNEST BERSOT.

11 janvier 1875.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

SA VIE ET SES OUVRAGES

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

SA VIE ET SES OUVRAGES

CHAPITRE PREMIER

Un grand combat s'est engagé dans le domaine de la morale et de la politique entre l'individu et un pouvoir nouveau et absolu qu'on appelle l'*État*. Je veux rechercher d'où vient cette doctrine nouvelle de l'État absolu et tout-puissant, ce mépris insolent de l'individu, cet asservissement de la liberté de chacun de nous, ce système enfin qui glorifie le tout et qui déshonore la partie. Parmi les défenseurs de cette doctrine au dix-huitième siècle, je trouve Jean-Jacques Rousseau, et c'est à lui que je m'arrête pour examiner dans ses ouvrages quelle est l'origine de la théorie nouvelle et pour en comprendre la portée. Jean-Jacques Rousseau a cela de curieux, que personne dans sa vie et dans ses ouvrages n'a élevé si haut les droits de l'individu, et que personne non plus dans ses ouvrages ne les

a si hardiment contestés et opprimés. Personne n'a eu un moi si rebelle et si impérieux à la fois; personne enfin n'a été en même temps plus factieux et plus dictateur.

Lorsqu'on étudie avec attention la vie de Jean-Jacques Rousseau, on est frappé de la dissonance et du désaccord perpétuel qu'il y a entre lui et son siècle. Une comparaison toute naturelle fera comprendre ma pensée. Voyez Voltaire : jamais génie ne fut si ardent et si téméraire; mais, à côté de cette témérité de son génie, quelle régularité de vie! comme il s'encadre dans son temps, comme il s'adapte à la société! Littérateur dans un siècle littéraire, homme de salon dans un siècle de salon, rien dans Voltaire n'est en dissonance avec son siècle. Enfant, il fait ses études au collége Louis-le-Grand sous les jésuites; jeune homme, il concourt pour l'Académie : le collége, l'Académie, toutes institutions reçues et consacrées par l'usage. Plus tard, il fait des tragédies : le théâtre, encore une institution consacrée par l'usage. Jamais il ne manque à l'ordre extérieur établi. Le fond de ses ouvrages est hardi et remuant; la forme est régulière et telle que la veut l'étiquette. Vieillard, il vit dans son château de Ferney, patriarche de la littérature et visité par toute l'Europe. S'il vient à Paris, il est reçu au sein de l'Académie, où il expire chargé de couronnes. Toute cette vie est, d'un bout à l'autre, encadrée dans les usages et dans les formes de la société et de la littérature. Dans Rousseau, au contraire, rien ne s'adapte à la société de son temps, ni ses pensées ni sa vie. C'est un homme de génie, et le

sort en fait un laquais qui sert à table : triste humiliation qui aigrit son orgueil et enflamme ses haines, car viendra le jour où le laquais qui était debout demandera compte au maître du droit qu'il avait d'être assis. Jusqu'à près de trente-six ans, il rampe dans l'obscurité et la gêne, menant la vie des petites gens et ayant pour femme une servante d'auberge. Comment voulez-vous que le beau monde reçoive le mari d'une fille d'hôtel garni ? Où sont ses titres et ses droits ? Qui me dit que cet esclave sera Spartacus? Chargé de fers et vêtu de haillons, ce n'est encore, à mes yeux, qu'un gladiateur comme il y en a tant. Vous frémissez de vos chaînes, Spartacus, et vous amassez dans votre âme des trésors de colère ; mais qu'importe à Rome cette colère d'un esclave ? Pour le respecter, pour l'admirer peut-être, elle attendra qu'il ait rompu ses fers et témoigné de son génie en la faisant trembler jusque dans ses fondements. Pour admirer Rousseau, le dix-huitième siècle aussi attendait que Rousseau l'attaquât corps à corps. Ce moment vint. C'est sur une question d'académie et à une académie qu'il jette son premier défi, et que cet homme de lettres, dans un siècle tout littéraire, révèle la maladie intérieure des lettres et comment elles affaiblissent et énervent peu à peu la société. Maintenant que la lutte est commencée, l'athlète ne se repose plus : il a attaqué les lettres, il attaque l'inégalité des conditions sociales ; il attaque l'homme même du dix-huitième siècle en attaquant la manière dont il est élevé. C'est en vain que la société veut l'attirer à elle et en faire un des siens ; c'est en vain qu'on lui bâtit un ermitage à Montmorency et qu'on

lui ménage une retraite à Ermenonville; c'est en vain que Hume lui procure une pension du roi d'Angleterre. Son caractère, sa vie, son entourage, résistent à cette adoption de la société. On dit qu'il est capricieux, défiant, ingrat: eh, mon Dieu! je ne conteste point ses torts et ses fautes; mais cette inquiétude et cette défiance perpétuelle dont il est la première victime sont l'effet de cette âme qui n'a pas pu prendre de bonne heure le pli de la civilisation du temps, et de cette vie qui ne rentre dans aucune des formes du dix-huitième siècle.

Qu'il écrive sa vie ou qu'il exprime ses pensées, Rousseau met à chaque instant un point d'interrogation à côté de toutes les institutions, de tous les usages de la société. Son existence est un démenti perpétuel donné à l'ordre établi et un présage de révolution. Cependant, en dépit de cette dissonance perpétuelle avec la règle et les usages établis, Rousseau rend un hommage d'autant plus éclatant qu'on l'attend moins de lui à ce besoin de règle et de discipline qui est inné dans le cœur de l'homme, besoin tellement impérieux, que, lorsque l'homme ne prend pas sa règle toute faite des mains de la société et de la religion, il veut en créer une. C'est ce qu'a fait Jean-Jacques. Cette vie inquiète et aventureuse semble le fatiguer; son bon sens, qui domine tous les écarts de son imagination et tous les écarts de sa vie, lui dit qu'il faut une règle à l'homme et qu'il ne peut pas s'en passer. De là tous ses ouvrages d'éducation et de politique. Cet homme, qui rejette toutes les lois de la société, veut lui en donner de nouvelles, et cela par un sentiment tout naturel. Nous croyons en effet

que ce qui nous manque manque à tout le monde, et à peine pensons-nous avoir trouvé la vérité, que nous voulons la communiquer ou l'imposer aux autres. Tel est Rousseau. Dans l'*Émile*, il refait l'homme, et, dans le *Contrat social*, il refait l'État. L'éducation qu'il veut donner à son élève, la législation qu'il veut imposer à son État sont également impérieuses. Le précepteur d'Émile n'est pas seulement le guide de son enfance, il est son directeur dans la jeunesse et même dans l'âge viril. Un précepteur de ce genre est un maître absolu dont l'autorité ressemble à celle d'un directeur ecclésiastique. Comme législateur, Rousseau ne permet pas plus de liberté à ses sujets qu'il n'en permet comme précepteur à ses élèves. Il règle tout dans son État, les habits, les mœurs; il prescrit jusqu'à la religion, et ne laisse pas à la conscience de l'homme le choix de l'hommage qu'il veut rendre à Dieu. Ce n'est pas au nom d'une révélation surnaturelle que le législateur dans Rousseau enseigne à l'homme ce qu'il doit croire : c'est au nom de l'intérêt public. La diversité des cultes romprait l'unité de l'État : il ne faut donc pas que, dans un État bien réglé, les citoyens aient des religions différentes. Jamais personne n'a poussé si loin que Rousseau le fanatisme de la règle, puisqu'il la met partout à la place de la liberté, et jamais personne non plus n'a dans sa vie et dans ses écrits donné une si libre carrière à ses idées et à ses sentiments particuliers, si bien qu'il est à la fois, comme nous l'avons dit, le plus libre des individus et le plus impérieux des despotes.

Étudier la vie et les ouvrages de Jean-Jacques

Rousseau, c'est donc étudier trois problèmes curieux et dignes d'attention, de notre temps surtout. 1° Comment vit l'homme qui n'a que ses instincts pour guides? 2° L'homme peut-il se créer une règle de vie à l'aide de ses instincts et de ses idées seulement? 3° L'homme enfin peut-il, au nom de la règle qu'il a créée, investir l'État d'un droit absolu et anéantir la liberté des individus? La vie de Rousseau nous servira à résoudre le premier problème; ses ouvrages nous serviront à résoudre le second et le troisième.

I

Quiconque a vécu a eu ses émotions et ses aventures; quiconqne a vécu a eu ses doutes et ses scrupules; de là l'intérêt qui s'attache aux récits tirés de la vie humaine. L'homme le plus obscur et le plus médiocre du monde a de quoi nous intéresser, s'il veut exprimer fidèlement les émotions de cœur qu'il a eues et les anxiétés de conscience qu'il a ressenties.

Dans cette sorte de récits, le premier chapitre, c'est-à-dire celui qui raconte la jeunesse, est toujours le plus beau; mais, pour le bien faire, il faut le faire quand on est vieux. C'est à cinquante-quatre ans que Jean-Jacques Rousseau se mit à écrire ses *Confessions*. La jeunesse racontée à cet âge s'embellit des regrets qu'elle excite. Elle plaît d'autant plus que,

dans le lointain où elle est vue, elle perd l'agitation et garde le mouvement. Les jeunes gens qui racontent leur jeunesse risquent souvent de faire un chapitre d'histoire naturelle, car les sensations alors étouffent les sentiments; l'âge rend aux sentiments le rang qui leur appartient, et le cœur qui se souvient d'avoir senti inspire mieux que le cœur qui sent et qui jouit confusément. Il faut avoir ses aventures quand on est jeune, et les raconter quand on est vieux.

Quiconque se met à raconter sa jeunesse, c'est-à-dire un temps de plaisir et d'erreur, est tenté d'y mêler un peu de fiction et de dire les choses comme il aurait voulu qu'elles se passassent, au lieu de les dire comme elles se sont passées. Rousseau avoue lui-même que, souvent en écrivant ses *Confessions*, la mémoire lui manquait ou ne lui fournissait que des souvenirs imparfaits. Alors il en remplissait, dit-il, les lacunes par des détails qu'il imaginait en supplément de ces souvenirs, mais qui ne leur étaient jamais contraires. « Je disais les choses que j'avais oubliées, comme il me semblait qu'elles avaient dû être, comme elles avaient été peut-être en effet, jamais au contraire de ce que je me rappelais qu'elles avaient été. Je prêtais quelquefois à la vérité des charmes étrangers, mais jamais je n'ai mis le mensonge à la place pour pallier des vices ou pour m'arroger des vertus. »

Le charme des récits que Jean-Jacques Rousseau fait de sa jeunesse ne tient pas aux événements de sa vie; il tient aux émotions de son âme. Les émotions valent mieux que les événements, et je suis toujours

étonné que les romanciers fassent de si grands frais d'invention pour intéresser le lecteur : ils pourraient plaire à meilleur marché. Quelques sentiments vrais et vivement exprimés suffisent. C'est là le grand art de Rousseau. Il ne parle de ses aventures que pour nous entretenir de ses émotions. S'il quitte dès le commencement sa patrie et sa religion, cette fuite pour lui n'est qu'une promenade, et l'aventure lui cache la faute. Il pouvait en un jour aller de Genève à Annecy, il en mit trois. « Je ne voyais pas un château à droite ou à gauche sans aller chercher l'aventure que j'étais sûr qui m'y attendait. Je n'osais entrer dans le château ni heurter, car j'étais fort timide; mais je chantais sous la fenêtre qui avait le plus d'apparence, fort surpris, après m'être époumonné, de ne voir paraître ni dame ni demoiselle qu'attirât la beauté de ma voix ou le sel de mes chansons, vu que j'en savais d'admirables que mes camarades m'avaient apprises, et que je chantais admirablement. »

Il y a l'ironie de l'expérience dans cette manière de peindre les illusions : c'est le vieillard qui écrit; mais il y a la grâce et l'enthousiasme des souvenirs de la jeunesse, quand Rousseau décrit les émotions que lui donnait le plaisir de se sentir libre et de voyager à pied, ce qui, selon lui, est la plus agréable manière de voyager, parce que c'est la plus libre. « Je marchais légèrement, dit-il; les jeunes désirs, l'espoir enchanteur, les brillants projets, remplissaient mon âme. Tous les objets que je voyais me semblaient les garants de ma prochaine félicité. Dans les maisons, j'imaginais des festins rustiques; dans les près, de folâtres jeux; le long des eaux, les

bains, des promenades, la pêche; sur les arbres, des fruits délicieux; sous leur ombre, de voluptueux tête-à-tête; sur les montagnes, des cuves de lait et de crême, une oisiveté charmante, la paix, la simplicité, le plaisir d'aller sans savoir où. Enfin, rien ne frappait mes yeux sans porter à mon cœur quelque attrait de jouissance. La grandeur, la vérité, la beauté réelle du spectacle rendait cet attrait digne de la raison; la vanité même y mêlait sa pointe. Si jeune, aller en Italie, avoir déjà vu tant de pays, suivre Annibal à travers les monts, me paraissait une gloire au-dessus de mon âge. Joignez à tout cela des stations fréquentes et bonnes, un grand appétit et de quoi le contenter [1]. »

Voilà le poëte; Rousseau l'est quand il écrit en prose et quand il écrit étant déjà vieux. Lorsqu'il était jeune au contraire et qu'il faisait des vers, Rousseau n'était guère poëte. Ses premiers opéras et ses comédies en vers sont fort mauvais. A peine dans l'*Allée de Sylvie* y a-t-il quelques vers harmonieux et qui respirent le goût de la rêverie [2]. Nouveau et curieux témoignage que, pour être poëte, il ne suf-

1. *Confessions*, livre II.
2. Voici quelques-uns de ces vers :

> Qu'à m'égarer dans ces bocages
> Mon cœur goûte de voluptés !
> Que je me plais sous ces ombrages !
> Que j'aime ces flots argentés !
> Douce et charmante rêverie,
> Solitude aimable et chérie,
> Puissiez-vous toujours me charmer !
> De ma triste et lente carrière
> Rien n'adoucirait la misère,
> Si je cessais de vous aimer.

fit pas d'avoir de l'imagination ; il faut savoir exprimer les sentiments que l'on ressent. Les blocs de marbre cachent tous une statue, seulement il n'y a que les grands sculpteurs qui sachent tirer la statue du bloc où elle est enfermée ; il n'y a que le style non plus qui sache tirer de l'âme la poésie qui s'y cache, et ce style est l'œuvre du travail. Il a fallu à Jean-Jacques Rousseau de longs efforts pour arriver à exprimer ce qu'il sentait.

La vie de chaque homme contient ainsi un petit poème qu'il ne sait pas toujours raconter, elle contient aussi une question de morale qu'il ne sait pas toujours résoudre. Quelle est la question de morale que contient la vie de Jean-Jacques Rousseau ? Jean-Jacques Rousseau est le chef d'une école qui prend la sensibilité pour la règle souveraine de la vie. Quiconque se laisse conduire par la sensibilité ne peut pas s'égarer, ou du moins ne peut avoir que d'honnêtes égarements. Cette école croit que le cœur de l'homme est bon : grave erreur ! il n'est pas bon ; il est tendre, et tendre pour le bien comme pour le mal. Mademoiselle de Scudéry, dans une des conversations sentimentales qui remplissent la *Clélie*, définit la sensibilité : la tendresse de l'âme. La définition n'est pas exacte. La sensibilité tient beaucoup des sens. La jeunesse et l'ardeur du sang y sont pour beaucoup ; aussi les gens sensibles, à trente ans, sont en général durs et égoïstes à soixante. Outre sa faiblesse morale, la sensibilité a un autre inconvénient ; elle est pleine d'illusions, et j'allais presque dire de mensonges ; elle trompe l'homme sur lui-même, elle lui fait croire qu'il a la force des bons

sentiments dont il a l'émotion. Ainsi trompé sur lui-même, l'homme trompe aisément les autres, et de dupe il devient charlatan. Combien de sentiments viennent de cette chaleur du sang, et passent avec elle! Et c'est là, pour le dire en passant, ce qui donne aux jeunes gens tant de charme et ce qui leur donne aussi l'heureuse confiance qu'ils ont en eux-mêmes. Ils font honneur à leur âme des émotions qu'ils tiennent de leur âge. Rousseau avait ce genre de sensibilité à la fois ardente et faible que nous essayons de définir; elle l'a servi dans ses ouvrages et l'a égaré dans la vie. Dès son enfance, Jean-Jacques Rousseau avait lu beaucoup de romans, et ce genre de lecture avait encore développé cette sensibilité qui commence par être un charme, et qui finit par être une maladie. « Je n'avais aucune idée des choses, dit-il dans ses *Confessions*, que tous les sentiments m'étaient déjà connus ; je n'avais rien conçu, j'avais tout senti. Les émotions confuses que j'éprouvai coup sur coup n'altéraient point la raison que je n'avais pas encore; mais elles m'en formèrent une d'une autre trempe, et me donnèrent de la vie humaine des notions bizarres et romanesques dont l'expérience et la réflexion n'ont jamais bien pu me guérir [1]. »

Pour un homme sensible, ce qu'il y a de pis au monde, c'est d'avoir à se conduire lui-même, c'est de n'avoir pas un état qui règle ses actions et trace d'avance sa carrière, c'est de n'avoir pas une famille qui lui serve d'appui et de barrière contre ses fantaisies, ou, à défaut de famille, un guide éclairé et

1. *Confessions*, livre Ier.

ferme. Les hommes sensibles ressemblent aux femmes par beaucoup de traits, mais par celui-ci surtout : ils ne font pas eux-mêmes leur destinée ; il faut qu'ils la reçoivent toute faite des mains de leur famille ou des mains d'un bon directeur, sinon ils la reçoivent du hasard ou des passions. Rousseau, malheureusement, quitta dès sa première jeunesse sa patrie, sa famille, son état, tout ce qui pouvait le guider et le soutenir. Au lieu de ces appuis salutaires, il eût pour guide et pour directeur madame de Warens. Ainsi dans son enfance les romans, et dans sa jeunesse la femme philosophe, c'est-à-dire la femme qui n'a plus les vertus de son sexe et qui ne peut pas avoir les qualités du nôtre ; partout la fausse moralité au lieu de la vraie, voilà ce que Jean-Jacques Rousseau rencontra à son entrée dans la vie. Il regrette éloquemment de n'avoir pas conservé l'état que voulait lui donner son père et de n'avoir pas été graveur ; mais il ne regrette nulle part d'avoir aimé madame de Warens. L'histoire même de sa vie témoigne, à défaut de ses regrets, contre madame de Warens, car c'est dès ce moment que commença pour Jean-Jacques cette vie d'exception qu'il a toujours menée, et que l'éclat de sa gloire n'a fait que rendre plus singulière, sans la rendre jamais plus douce et plus honorable.

La femme est encore plus faite que l'homme pour vivre sous le joug de la règle. Il faut seulement que le poids de la règle lui soit allégé par l'affection. Elle ne peut pas vivre seule ; elle est faite pour la famille ; elle en est le centre, sinon le principe ; elle en est le cœur, sinon la tête. Quand elle est hors de ce milieu

grave et doux, elle se consume par le chagrin et par l'aigreur, ou elle s'altère par la corruption. La femme philosophe a la prétention de vivre en dehors de la famille et de pouvoir s'en passer. Elle se fait un système de morale dont elle exclut comme des faiblesses les qualités les plus naturelles à son sexe et les plus nécessaires à l'honneur et à l'union de la famille. C'est ainsi que madame de Warens avait retranché la pudeur du système de morale qu'elle s'était fait, sans comprendre que cette vertu est dans la femme la garantie de toutes les autres, comme l'honneur dans l'homme. Voilà quelle fut la directrice de Jean-Jacques Rousseau, et en même temps sa maîtresse : deux titres qui se repoussent l'un l'autre, car l'un suppose une force, et l'autre révèle une faiblesse. Rousseau a beau faire, dans ses *Confessions*, pour parer et pour embellir ses amours des Charmettes : l'amour aux Charmettes est embarrassé et confus ; il n'y a ni la grâce d'un sentiment pur ni l'aisance d'un sentiment fier. Moitié amant et moitié élève, j'allais presque dire moitié domestique, Rousseau n'a pas la dignité qui sied à l'homme qui s'est fait aimer, et il n'a pas non plus la grâce de l'homme qui n'obéit que parce qu'il aime, et à qui la tendresse ôte seule la liberté. Il obéit à madame de Warens comme à la maîtresse de la maison, et non pas seulement comme à la maîtrese de son cœur. Il sied aux amants d'être des esclaves, il ne leur sied pas d'être des valets. Rousseau aux Charmettes n'a pas même le droit d'être jaloux, tant c'est peu le véritable amour qui règne chez madame de Warens ; et, chose étrange, ce triste noviciat a si mal instruit et préparé Rousseau à comprendre la fierté de

l'amour et ses scrupules d'honneur et de jalousie, que, dans son récit même, écrit quarante ans plus tard, et après d'autres amours, il ne réclame pas contre le joug qu'il a subi. Le vieillard ne proteste pas contre l'abaissement du jeune homme, il l'accepte; bien plus, il le loue, il vante le honteux partage qui était la loi des Charmettes[1]. Je l'ai vue près de Chambéry, cette maison des Charmettes qui est devenue un des pèlerinages des admirateurs de Rousseau. Oui, le vallon où elle se cache est gracieux et beau, la solitude y est charmante, la verdure fraîche et vive, grâce à l'air des montagnes, l'ombrage doux aux regards, parce qu'il est épais sans être sombre, ce qui est le charme de l'ombrage des châtaigniers, et la pelouse aussi y est douce au marcher; mais le souvenir gâte le lieu, et Rousseau a eu beau y passer quelques journées heureuses, ce bonheur sans dignité me répugnait : l'amour m'y semblait confus et honteux de la mémoire qu'en gardait cette enceinte.

Quoique Rousseau ait fait de sa honte des Charmettes une vertu et un bonheur, cependant il a été moins dupe ou moins patient qu'il ne le veut dire. Après la mort d'Anet, Rousseau se croyait maître du cœur de madame de Warens; mais, comme il faisait de petits voyages à Genève, à Lyon, à Montpellier, il arriva que, pendant un de ces voyages, sa place fut prise, et au retour il se trouva presque étranger dans cette maison où il se croyait aimé et attendu. Il s'ir-

1. Voyez l'étrange passage des *Confessions* qui commence par ces mots : « Ainsi s'établit entre nous trois..... » *Confessions*, tome Ier, p. 104, édit. Furne.

rite alors, il s'afflige, et ce partage, qu'il trouvait beau quand il y gagnait, lui répugne quand il y perd : tant il est dans le cœur de l'homme de posséder exclusivement ! Du partage, il n'aime que les commencements, parce que c'est l'usurpation ; il en déteste la durée, parce que c'est l'égalité [1]. A partir de ce jour, les Charmettes lui deviennent insupportables, et il quitte madame de Warens « sans laisser ni presque sentir le moindre regret d'une séparation dont auparavant la seule idée nous eût donné les angoisses de la mort. » Voilà les héros et les héroïnes de la sensibilité ! ils croient qu'ils sont nés pour vivre et pour mourir ensemble. Vienne le moindre accident, une contrariété, une absence : aussitôt l'oubli et l'indifférence arrivent, inévitable dénoûment des affections que l'âme prend mal à propos à son compte et qui ne viennent que de l'ardeur de la jeunesse et de l'occasion. Ce moment de la répugnance et de la séparation est un moment que les romans cachent avec soin ; ils font mourir leurs héros plutôt que de les séparer, et ils ont raison : la séparation que fait la mort est moins triste que celle que fait l'indifférence.

Il semble qu'il y ait eu entre l'imagination de Rousseau et sa destinée une sorte de gageure, l'une toujours prompte à le séduire et à l'enchanter, l'autre toujours obstinée à le désappointer et à le railler. Quand il vint la première fois à Paris en 1732, « il se figurait une ville aussi belle que grande, de l'as-

1. Voyez le récit de Rousseau au sixième livre des *Confessions*.

pect le plus imposant, où l'on ne voyait que de superbes rues, des palais de marbre et d'or. » Il entra à Paris par le faubourg Saint-Marceau. En 1741, quand il y vint après avoir quitté les Charmettes, même entrée, et il alla loger rue des Cordiers, à l'hôtel Saint-Quentin, près de la Sorbonne. C'est là enfin que, par une dernière et irréparable raillerie de la fortune, toujours habile à prendre le contre-pied de l'imagination de Rousseau et à se servir contre lui de sa sensibilité à la fois faible et grossière, c'est là que Rousseau se lia avec Thérèse, une servante d'hôtel garni qui n'avait ni sa première vertu, ni beauté, ni esprit. Qu'est-ce donc qui séduisit Rousseau ? Il était timide et pauvre, et dans le monde il était gauche et embarrassé ; Thérèse était bonne et douce, et surtout elle était là et à sa portée : voilà ce qui fit la liaison et ce qui l'entretint. La sensibilité d'ailleurs n'est pas délicate; elle est à la fois romanesque et brutale. Elle est brutale, parce que les sens y sont pour beaucoup ; elle est romanesque, parce que l'ardeur des sens produit une sorte d'ivresse et d'illusion qui embellit tout. Rousseau d'ailleurs, dans son noviciat des Charmettes, n'avait guère pu apprendre à goûter les délicatesses de l'amour ; il fut donc avec Thérèse ce qu'il avait été avec madame de Warens : la facilité de l'occasion en fit le charme, et, comme auprès de madame de Warens, il rêva le reste.

S'il a peint Thérèse sous des traits moins gracieux et moins attrayants que madame de Warens, il ne faut pas s'en étonner. Madame de Warens fut l'émotion de sa jeunesse ; Thérèse fut la compagne de

sa vie. Madame de Warens lui apparaissait dans le lointain de ses souvenirs et de ses regrets, et le lointain adoucit tout. Thérèse représentait la vérité revêche et dure de l'expérience.

Entre madame de Warens et Thérèse, l'avantage, quoi que fasse Rousseau dans ses peintures, est pour Thérèse ; elle est plus femme, car elle est mère, et elle veut garder et élever ses enfants. Je ne sais rien dans les *Confessions* qui soit plus curieux et plus instructif que la lutte que Rousseau a à soutenir contre Thérèse, qui refuse de mettre ses enfants à l'hôpital. Cette pauvre servante d'auberge, qui n'a ni esprit ni instruction, l'inspiration maternelle l'élève et l'affermit contre les sophismes odieux de son amant. Elle n'est ni femme philosophe, ni femme sensible ; elle est mère, et cela lui suffit pour sentir et pour vouloir son devoir. « Je m'y déterminai gaillardement sans le moindre scrupule, dit Rousseau racontant comment il mit ses enfants à l'hôpital, et le seul que j'eus à vaincre fut celui de Thérèse, à qui j'eus toutes les peines du monde de faire adopter cet unique moyen de sauver son honneur. » Voilà encore un des traits les plus caractéristiques de la sensibilité : elle est incapable de reconnaître le devoir, quand le devoir se montre sous la forme d'un embarras ou d'un sacrifice, quand il n'est pas accompagné d'une émotion et d'un plaisir.

J'ai montré comment avait fini le roman des Charmettes, et à quelle liaison, à quels sentiments avait abouti à Paris le héros de ce roman : la fin de madame de Warens est encore plus triste, et je ne m'en étonne pas. La femme, quand elle finit mal, finit

toujours plus mal que l'homme, et ses malheurs ont l'inconvénient d'être presque inévitablement honteux. Écoutez comment Rousseau lui-même raconte les derniers temps de madame de Warens : « A Lyon, je quittai Gauffecourt pour prendre ma route par la Savoie, ne pouvant me résoudre à passer derechef si près de maman sans la voir. Je la vis... Dans quel état, mon Dieu! quel avilissement! Était-ce la même madame de Warens, jadis si brillante, à qui le curé de Pontaverse m'avait adressé? Que mon cœur fut navré!... » — « Je lui fis encore quelque légère part de ma bourse, bien moins que je n'aurais dû, bien moins que je n'aurais fait, si je n'eusse été parfaitement sûr qu'elle n'en profiterait pas d'un sou. » — « Ah! c'était alors le moment d'acquitter ma dette. Il fallait tout quitter pour la suivre, m'attacher à elle jusqu'à sa dernière heure, et partager son sort, quel qu'il fût. Je n'en fis rien. Distrait par un autre attachement, je sentis relâcher le mien pour elle, faute d'espoir de pouvoir le lui rendre utile. Je gémis sur elle, et ne la suivis pas [1]. »

Fiez-vous donc à la morale du cœur, à celle qui cherche les devoirs dans les émotions, et qui ne croit l'homme obligé que lorsqu'il est attendri! L'idée du devoir a cela de bon, qu'elle résiste à la lassitude, à la distraction, à l'oubli, et que nous nous sentons coupables quand nous nous sentons négligents ou indifférents. Quand l'obligation, au contraire, vient seulement des sentiments, elle s'efface avec le sentiment même qui l'a créée.

1. *Confessions*. Partie II, livre VIII.

II

J'ai fait dans Rousseau l'histoire de l'homme sensible ; elle est triste. Je dois faire maintenant l'histoire de l'écrivain et de ses commencements.

Les jeunes gens aiment à croire que le génie n'a qu'à se montrer pour être aussitôt accueilli par la gloire et par la fortune. L'histoire enseigne que le génie, au contraire, a beaucoup à lutter, beaucoup à souffrir avant de se faire sa place dans le monde. Les siècles ne croient pas légèrement au génie. Pour réussir, le génie a besoin de persévérance, et c'est par cette qualité-là surtout qu'il se fait reconnaître. Les génies et les talents qui n'ont que l'étoffe d'un ou deux ans d'éclat tout au plus, ceux-là sont nombreux, et le monde les paye par la vogue, qui est la gloire du quart d'heure. Les génies au contraire qui sont patients et féconds, ceux-là sont les vrais, et c'est ceux-là seulement qui ont une gloire qui s'affermit par le temps.

L'histoire des commencements de Jean-Jacques Rousseau justifie ces réflexions. Ces commencements furent pénibles et obscurs. Il avait quitté les Charmettes avec quinze louis dans sa poche et un nouveau système pour noter la musique. Ce fut comme musicien qu'il se présenta d'abord à Paris. Son système de notation musicale ne fut pas accueilli par l'Académie des sciences, quoiqu'il eût été fort com-

plimenté par les académiciens quand il était venu leur lire son mémoire. Ses protecteurs étaient indifférents et distraits, et ses quinze louis se dépensaient rapidement. Il en attendait la fin, se livrant tranquillement à la paresse et aux soins de la Providence, quand un matin qu'il allait voir le père Castel, un de ses protecteurs : « Puisque les musiciens et les savants, lui dit-il, ne chantent pas à votre unisson, changez de corde, et voyez les femmes ; vous réussirez peut-être mieux de ce côté-là... On ne fait rien à Paris que par les femmes. Ce sont comme des courbes dont les sages sont les asymptotes. Ils s'en approchent sans cesse, mais n'y touchent jamais. »

Ce père Castel, qui donnait à Jean-Jacques Rousseau un conseil d'homme du monde en langage scientifique, était un jésuite de beaucoup d'esprit, à la fois géomètre et philosophe, mais un esprit singulier, ayant des idées grandes ou ingénieuses, parfois chimériques, jamais paradoxales, souvent fort contraires aux idées de son temps, mais qui ne s'en inquiétait pas et qui ne s'en enorgueillissait pas non plus. Le père Castel était plein de saillies et de fantaisies, et nous pourrons, chemin passant, comparer quelques-unes de ses réflexions avec les pensées de Rousseau, soit qu'elles s'en éloignent, soit qu'elles s'en rapprochent, parce que je ne puis pas croire que la pétulance et la hardiesse d'esprit du père Castel n'aient pas eu quelque influence sur Jean-Jacques Rousseau. Sous les auspices du père Castel, Rousseau se décida à voir quelques dames du monde, il tomba amoureux de madame Dupin, femme d'un fermier général, fort belle et fort honnête personne.

N'osant parler, il écrivit; sa lettre le fit éconduire. Bref, comme il était à bout de ressources, on lui offrit d'être secrétaire du comte de Montaigu, qui venait d'être nommé ambassadeur à Venise. Il accepta avec 1,000 francs d'appointements, et le voilà quasi-secrétaire d'ambassade à Venise, où il n'y avait rien à faire, sous un ambassadeur qui ne savait rien faire. Rousseau prétend pourtant qu'il fit quelque chose d'un pareil emploi, et qu'un avis, qu'il fit passer à temps, pendant la guerre de 1743, à M. le marquis de l'Hôpital, ambassadeur de France à Naples, empêcha la révolte des Abruzzes. « Ainsi, dit-il, c'est peut-être à ce pauvre Jean-Jacques, si bafoué, que la maison de Bourbon doit la conservation du royaume de Naples. » Le service qu'il venait de rendre à la maison de Bourbon manqua de le brouiller avec le comte de Montaigu, qui devint jaloux de son secrétaire. Une première brouille réconciliée en amena une seconde, qui devint irréconciliable, et bientôt, en 1744, Rousseau quitta M. de Montaigu et revint à Paris se plaindre de son ambassadeur. Comme l'ambassadeur était un sot et connu pour tel, on écouta volontiers Rousseau, qui le disait, mais on s'en tint là, et les griefs de Rousseau contre M. de Montaigu aidèrent à faire rappeler l'ambassadeur, sans qu'on fît du reste rien pour le secrétaire.

De retour à Paris, Rousseau revit ses protecteurs, devenus un peu plus froids par l'absence d'abord et par le mauvais succès du premier emploi. Les protecteurs n'aiment pas à protéger deux fois la même personne. Parmi ces protecteurs était le duc de Ri-

chelieu, qui, en 1745, eut besoin de quelqu'un qui fût un peu musicien et un peu poëte pour retoucher le poëme et la musique de *la Reine de Navarre*, qu'il voulait faire jouer devant le roi. Le poëme de cet opéra était de Voltaire et la musique de Rameau. Il ne s'agissait que de changer les vers et les airs de quelques divertissements qu'il fallait mettre à la mode du jour. Plus confiant comme musicien que comme poëte, Rousseau se mit hardiment à retoucher la musique de Rameau sans lui en demander la permission; mais il mit plus de façons avec Voltaire, et lui écrivit une belle lettre bien humble. Voltaire lui répondit par une lettre complimenteuse et leste, comme il savait les faire. Ces deux lettres sont curieuses. Vous avez lu dans La Bruyère la description du pauvre et du riche. Le riche qui a le teint frais et le visage plein,... qui déploie un ample mouchoir et se mouche avec grand bruit,... qui s'enfonce dans son fauteuil quand il s'assied et croise les jambes l'une sur l'autre;... le pauvre, qui a les yeux creux, le teint échauffé et le visage maigre;... qui, si on le prie de s'asseoir, se met à peine sur le bord d'un siége,... qui tousse et se mouche sous son chapeau et crache presque sur soi[1] : c'est l'image fidèle de ces deux lettres, l'une de Rousseau encore obscur et méconnu, l'autre de Voltaire déjà illustre et partout accrédité. Si nous en croyons Rousseau, l'opéra de Rameau retouché par lui eut un grand succès; mais M. de Richelieu, son protecteur, partit pour Dunkerque, oublia *la Reine de Navarre*, et Rousseau,

1. La Bruyère. Chap. VI, *Des Biens de fortune.*

qui ne reçut pas d'honoraires pour la peine qu'il avait prise, s'en consola, dit-il, avec son insouciance habituelle. Il fit bientôt recevoir aux Italiens sa petite pièce de *Narcisse;* cela lui valut ses entrées, et voilà tout. Il lui fallait pour vivre quelque travail plus lucratif et plus régulier que ces tentatives musicales et littéraires. Il y avait parmi les personnes qui le protégeaient M. de Francueil, qui, quoique homme du monde, avait des prétentions scientifiques et visait à l'Académie des sciences; il voulait pour cela faire un livre, et il croyait qu'il aurait besoin de Rousseau pour son livre. Madame Dupin méditait aussi de faire un livre, et pensait que Rousseau lui serait un secrétaire utile. Ils prirent donc Rousseau en commun comme une sorte de collaborateur. L'emploi était vague et peu laborieux peut-être; il n'y avait que 900 francs de traitement. Ce fut alors que Rousseau alla passer quelque temps à Chenonceaux, car les châteaux des rois commençaient dès ce moment à être possédés par les fermiers généraux, et c'est là qu'il fit ses meilleurs vers, l'*Allée de Sylvie.* Ce fut aussi pendant son secrétariat auprès de madame Dupin et de M. de Francueil qu'il commença à connaître madame d'Épinay. M. de Francueil, qui était alors l'amant de madame d'Épinay, introduisit Rousseau dans la société de madame d'Épinay, et bientôt Rousseau fut de tous les amusements du château de la Chevrette, qu'habitait madame d'Épinay, près de Saint-Denis. Il y joua la comédie, sorte de plaisir que le dix-huitième siècle aimait surtout à prendre à la campagne. Rousseau dit dans ses *Confessions* « qu'on le chargea d'un rôle,

qu'il l'étudia six mois sans relâche, et qu'il fallut le souffler d'un bout à l'autre à la représentation. Après cette épreuve, ajoute-t-il, on ne me proposa plus de rôles. » Pure affectation de gaucherie que ce récit. Madame d'Épinay, dans ses *Mémoires*, raconte l'histoire tout autrement, et fait de Rousseau un homme aimable, quoiqu'un peu singulier. « Nous avons, dit-elle, débuté par l'*Engagement téméraire*, comédie nouvelle de M. Rousseau, ami de M. de Francueil, qui nous l'a présenté. L'auteur a joué un rôle dans sa pièce. Quoique ce ne soit qu'une comédie de société, elle a eu un grand succès. Je doute cependant qu'elle pût réussir au théâtre; mais c'est l'ouvrage d'un homme d'esprit et d'un homme singulier. Je ne sais pas trop cependant si c'est ce que j'ai vu de l'auteur ou de la pièce qui me fait juger ainsi. Il est complimenteur sans être poli, ou au moins sans en avoir l'air. Il paraît ignorer les usages du monde; mais il est aisé de voir qu'il a infiniment d'esprit. Il a le teint brun, et des yeux pleins de feu animent sa physionomie. Lorsqu'il a parlé et qu'on le regarde, il paraît joli; mais lorsqu'on se le rappelle, c'est toujours en laid. On dit qu'il est d'une mauvaise santé;... c'est apparemment ce qui lui donne de temps en temps l'air farouche [1]. »

Il y avait à la Chevrette une femme qui passait pour très-spirituelle et très-méchante, mademoiselle d'Ette, qui, dit Rousseau dans ses *Confessions*, vivait avec le chevalier de Valory, qui, de son côté, ne passait pas pour bon. Mademoiselle d'Ette vit aussi

1. *Mémoires* de madame d'Épinay, t. Ier, p. 201 et 202.

jouer Rousseau; dit-elle qu'il ait mal joué ? non. « Nous avons eu vraiment une pièce nouvelle, et Francueil a présenté le pauvre diable d'auteur, qui vous est pauvre comme Job, mais qui a de l'esprit et de la vanité comme quatre. Sa pauvreté l'a forcé de se mettre quelque temps aux gages de la belle-mère de Francueil, madame Dupin, en qualité de secrétaire. On dit toute son histoire aussi bizarre que sa personne, et ce n'est pas peu. J'espère que nous la saurons un jour. Nous prétendions hier, la petite Margency et moi, qu'à nous deux nous la devinerions. — Malgré sa figure, disait-elle (car il est certain qu'il est laid, quoiqu'Émilie le voie joli), ses yeux disent que l'amour joue un grand rôle dans son roman. — Non, lui dis-je, son nez dit que c'est la vanité. — Eh bien ! l'un et l'autre. — Nous en étions là, lorsque Francueil vint nous apprendre que c'était un homme d'un grand mérite : cela pourrait bien être vrai. Il est certain que sa pièce, sans être bonne, n'est pas d'un homme ordinaire; il y a des situations fortes et rendues avec beaucoup de chaleur. Tout ce qui est de gaieté est de mauvais ton; tout ce qui est de discussion et de causerie, même de persiflage, est excellent, quoiqu'avec un peu d'apprêt[1]. »

Rousseau, à la Chevrette, ne se bornait pas à jouer la comédie et à y jouer ses propres comédies, toutes choses qu'il veut oublier; il y causait avec madame d'Épinay, et c'est par là surtout qu'il la charmait. « Une conversation que j'ai eue avec M. Rousseau m'a enchantée. J'ai encore l'âme attendrie de la ma-

1. *Mémoires* de madame d'Épinay, t. Ier, p. 204, 205.

nière simple et originale en même temps dont il raconte ses malheurs[1]. »

Ces détails peignent la vie de la société oisive et lettrée du dix-huitième siècle, dans laquelle Rousseau se trouvait jeté, et l'attitude qu'il y avait. Rousseau, secrétaire à 900 francs de madame Dupin, devenait le commensal accueilli et fêté du château de la Chevrette. Il savait y être aimable, sans pourtant se corriger d'un reste d'air farouche; il savait surtout y raconter ses malheurs et même sa querelle avec son ambassadeur, de manière à passer pour un cœur tendre et pour une âme héroïque, les deux grandes prétentions du dix-huitième siècle. C'est au milieu de ces travaux obscurs et de ces amusements frivoles qu'il allait paraître tout à coup au grand jour par son *Discours sur les sciences et les arts*.

1. *Mémoires* de madame d'Épinay, t. Ier, p. 204, 205.

CHAPITRE II

LE DISCOURS SUR LES SCIENCES ET LES ARTS

I

Rousseau prétend que si, dans ce discours, il prit parti contre les sciences et les arts, ce fut par une sorte d'inspiration quasi-surnaturelle. Il allait, dit-il, à Vincennes voir Diderot, qui était prisonnier au Donjon. Il feuilletait, en marchant, le *Mercure de France*, et il tomba sur cette question proposée par l'Académie de Dijon : « Si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les mœurs. » Tout à coup, dit-il, je me sens l'esprit ébloui de mille lumières; des foules d'idées neuves s'y présentent à la fois avec une force et une confusion qui me jettent dans un trouble inexprimable; je sens ma tête prise par un étourdissement semblable à l'ivresse. Une violente palpitation m'oppresse, soulève ma poitrine. Ne pouvant plus respirer en marchant, je me laisse tomber sous un des arbres de l'avenue, et j'y passe une demi-heure dans une telle

agitation, qu'en me relevant j'aperçus tout le devant de ma veste mouillé de mes larmes sans avoir senti que j'en répandais [1]. » L'histoire est belle et ressemble à la conversion de saint Paul sur le chemin de Damas. La Harpe raconte la chose différemment. Rousseau allait voir Diderot à Vincennes, et il lui parla de la question proposée par l'Académie de Dijon. « Quel parti allez-vous prendre ? dit Diderot à Rousseau. — Je vais prouver, répond Rousseau, que le progrès des sciences et des arts épure les mœurs. — Eh ! c'est le pont aux ânes ! s'écria Diderot ; prenez le parti contraire et vous ferez un bruit du diable. « C'est ainsi, selon La Harpe, que Rousseau se jeta dans le paradoxe pour éviter le lieu commun.

Auquel croire des deux récits ? Je crois aux deux. Rousseau, allant à Vincennes et lisant la question de Dijon, a pu être frappé du doute que contient cette question. Il en a parlé à Diderot, qui lui a conseillé de prendre parti contre les sciences et les arts, afin de faire plus de bruit. Puis, comme ce discours contre les sciences et les arts a été le commencement de la gloire de Rousseau, le jour où il a eu l'idée de le faire est devenu pour lui le grand événement de sa vie. Son imagination a embelli peu à peu l'événement, et l'idée est devenue une inspiration qu'il a décrite comme il croyait s'en souvenir. J'ose dire qu'il n'y a pas un homme de lettres, petit ou grand, si quelque succès l'a tiré de la foule, qui ne fasse, du jour où il a conçu son ouvrage d'élite, l'événement de sa vie, et qui n'en retrace les moments et les circonstances avec plus de

1. Deuxième lettre à M. de Malesherbes.

complaisance que de vérité. Et ce ne sont pas seulement les hommes de lettres qui font des romans de leurs souvenirs; les hommes du monde font de même. S'ils ont réussi, ils ont tous dans leur vie ce jour marqué d'une pierre blanche, qui a été la cause et le commencement de leur fortune, et ils ne sont pas éloignés de croire, à voir la manière dont ils racontent ce jour décisif, que le bon Dieu s'en est mêlé.

En prenant parti contre les sciences et les arts, Rousseau étonna son siècle, et parut faire un paradoxe; il ne faisait que renouveler un lieu commun oublié. Le roi Salomon se plaignait déjà de son temps qu'on fît trop de livres, et que cette continuelle inquiétude de l'esprit affaiblît le corps[1]. Non-seulement le roi Salomon croit que l'étude et la méditation excessives nuisent à la santé; l'étude et la méditation sont elles-mêmes une vanité. « J'ai été roi dans Israël, dit-il, et j'ai résolu dans mon âme de rechercher la cause et la nature de toutes les choses qui sont sous le ciel. Et j'ai donné toute mon âme à l'étude, afin de savoir la sagesse et la science, et les erreurs et les sottises des hommes, et j'ai reconnu que dans tout cela il n'y avait que peine et chagrin pour l'esprit[2]. »

Les plaintes contre la science sont donc anciennes dans le monde. En Grèce, mêmes reproches faits aux sciences et aux arts. Lisez les dialogues de Platon contre les sophistes : ce sont autant de plaidoyers

1. « Faciendi plures libros nullus est finis; frequensque meditatio carnis afflictio est. » *Ecclésiaste*, chap. XII, verset 12e.

2. *Ecclésiaste*, chap. Ier.

contre l'abus des lettres. Le triomphe de la sophistique ou de la rhétorique, comme l'entendait Gorgias, c'était de pouvoir prouver le pour et le contre, et de parler de tout sans savoir grand'chose au fond. Le sophiste ou le rhétoricien ne se souciait guère d'enseigner le juste et l'injuste, ce qui pouvait aider à la vertu des citoyens ou ce qui pouvait la corrompre, et par là ébranler les fondements mêmes de la république; il ne se souciait que de plaire et de réussir. Ainsi, dit Socrate à Gorgias, il n'est pas nécessaire que la rhétorique s'instruise de la nature des choses, et il suffit qu'elle invente quelque moyen de persuasion, de manière à paraître, aux yeux des ignorants, plus savante que ceux qui savent?

« Gorgias. — Oui, et n'est-ce pas une chose bien commode, Socrate, de n'avoir pas besoin d'apprendre d'autre art que celui-là, pour ne le céder en rien à personne[1]? »

Je ne veux pas chercher comment s'appelle de nos jours cet art que Gorgias trouvait si commode. Est-ce la tribune ou le barreau? est-ce la littérature, est-ce la presse? Je n'en sais rien; mais l'art de Gorgias est assurément un des griefs de Jean-Jacques Rousseau contre le progrès des arts et des sciences.

Ce n'est pas seulement dans le *Gorgias* que Socrate ou Platon attaque le progrès ou l'abus des sciences et des arts: voici l'histoire ou l'apologue qu'il raconte dans le *Phédon*, et qui, comme le discours de Jean-Jacques Rousseau, sape dans son fondement la littérature. « J'ai entendu raconter, dit Socrate, que

1. *Gorgias*, tr. de Platon, par Cousin, t. III, p. 207.

près de Naucratis, en Égypte, il y eut un dieu, l'un des plus anciennement adorés dans le pays, qui s'appelle Theuth. On dit qu'il a inventé, le premier, les nombres, le calcul, le géométrie et l'astronomie, les jeux d'échecs, de dés et l'écriture. L'Égypte tout entière était alors sous la domination de Thamus, qui habitait dans la grande ville capitale de la Haute-Égypte; Theuth vint donc trouver le roi, lui montra les arts qu'il avait inventés, et lui dit qu'il fallait en faire part à tous les Égyptiens. Celui-ci lui demanda de quelle utilité serait chacun de ces arts et se mit à disserter sur tout ce que Theuth disait au sujet de ses inventions, blâmant ceci, approuvant cela. Ainsi Thamus allégua, dit-on, au dieu Theuth beaucoup de raisons pour et contre chaque art en particulier. Il serait trop long de les parcourir ; mais quand ils en furent à l'écriture[1] : « Cette science, ô roi, lui dit Theuth, rendra les Égyptiens plus savants et soulagera leur mémoire; c'est un remède que j'ai trouvé contre la difficulté d'apprendre et de savoir. » Le roi répondit : « Industrieux Theuth, tel homme est capable d'enfanter les arts, tel autre d'apprécier les avantages ou les désavantages qui peuvent résulter de leur emploi ; et toi, père de l'écriture, par une bienveillance naturelle pour ton ouvrage, tu l'as vu tout autre qu'il n'est : il ne produira que l'oubli dans l'esprit de ceux qui apprennent, en leur faisant oublier le nécessaire. En effet, ils laisseront à ces caractères étran-

1. Je suppose qu'au lieu de l'écriture il s'agisse de l'imprimerie et de la liberté de la presse : le sens de l'apologue de Platon sera plus clair.

gers le soin de leur rappeler ce qu'ils auront confié à l'écriture, et ils n'en garderont eux-mêmes aucun souvenir. Tu n'as donc point trouvé un moyen pour la mémoire, mais pour la simple réminiscence, et tu n'offres à tes disciples que le nom de la science, sans la réalité; car, lorsqu'ils auront lu beaucoup de choses sans maîtres, ils se croiront beaucoup de connaissances, tout ignorants qu'ils seront pour la plupart, et la fausse opinion qu'ils auront de leur science les rendra insupportables dans le commerce de la vie [1].»

Le procès que Jean-Jacques Rousseau se mit à faire aux sciences, aux arts, à la littérature, n'est donc pas un procès nouveau; c'est un vieux procès souvent plaidé chez les Juifs, chez les Grecs, chez les Romains aussi. Depuis Auguste, comme si la civilisation romaine se repentait d'elle-même dans ses plus beaux jours, les poètes et les historiens sont pleins de lamentations sur la décadence des mœurs et l'abus des sciences et des arts, expliquant la perte des mœurs par le raffinement de l'intelligence, opposant sans cesse la barbarie à la civilisation, et prenant parti pour la barbarie naïve et ignorante contre la civilisation éclairée et élégante. Horace vante les Scythes et leurs vertus [2]. Trogue Pompée ou Justin, son abréviateur, loue aussi les Scythes, qu'il oppose aux Grecs, les uns vertueux dans leur ignorance, les autres vicieux avec toute leur science. *Tanto plus profuit in illis*, dit-il, *vitiorum ignoratio quam in his cognitio virtutis*. Tacite fait des mœurs des Germains un éloge

1. Platon, *Phédon*, t. VI, p. 121 et 122, tr. Cousin.
2. Livre III, ode 24e.

qui est la satire perpétuelle des mœurs des Romains. Saint Augustin, dans ses *Confessions*, se plaint que son père, suivant les habitudes de son temps, se souciât beaucoup plus de sa science que de ses mœurs [1]. Montaigne, qui doutait un peu de tout, n'a pas manqué de douter aussi de l'utilité des sciences et des lettres. « Les exemples nous apprennent, dit Montaigne, que l'étude des sciences amollit et effémine les courages plus qu'elle ne les fermit et aguerrit... Je trouve Rome plus vaillante avant qu'elle fût savante. Les plus belliqueuses nations en nos jours sont les plus grossières et les plus ignorantes. Les Scythes, les Parthes, Tamburlan, nous servent à cette preuve. Quand les Goths ravagèrent la Grèce, ce qui sauva toutes les librairies [2] d'être passées au feu, ce fut un d'entre eux qui sema cette opinion, qu'il fallait laisser ce meuble entier aux ennemis, propre à les détourner de l'exercice militaire et à amuser des occupations sédentaires et oisives. Quand notre roi Charles VIII, quasi sans tirer l'épée du fourreau, se vit maître du royaume de Naples et d'une bonne partie de la Toscane, les seigneurs de sa suite attribuèrent cette inespérée facilité de conquête à ce que les princes et la noblesse d'Italie s'amusaient plus à se rendre ingénieux et savants que vigoureux et guerriers [3]. »

Que veut dire cette longue tradition de doute ou de colère contre la science? Cela veut-il dire que la science est mauvaise, que l'étude est dangereuse, et que le

1. *Confessions*, liv. II, chap. III.
2. Les bibliothèques.
3. Livre Ier, ch. XXIV.

meilleur acheminement à la vertu est une douce et béate ignorance? non. Cela veut dire seulement que la science a ses inconvénients, qu'une nation n'a pas besoin tout entière de faire sa rhétorique, et que, si elle la fait, elle n'en sera pas pour cela plus forte ou plus belliqueuse, ni même plus honnête ou plus sage. Cela veut dire encore qu'après avoir tenu longtemps les sciences et les lettres en haute estime, il y a des moments où les peuples se mettent volontiers à en médire, et qu'après avoir accordé peut-être trop d'ascendant aux lettrés, à l'orateur, à l'avocat, au philosophe, on se prend à détester leur influence. Hier on parlait trop, aujourd'hui on veut que tout le monde se taise. « Si j'aborde en France, disait Napoléon à Kléber en quittant l'Égypte, le règne du bavardage est fini. » Ces reproches faits de tout temps aux sciences et aux lettres sont la préface que je voulais mettre au discours de Jean-Jacques Rousseau, afin d'en juger impartialement.

A-t-il dit contre les lettres autre chose que ce que nous venons d'entendre dire? a-t-il même dit tout cela? dans quel temps enfin l'a-t-il dit? Voilà maintenant ce que nous devons examiner.

II

Il y a dans le discours de Jean-Jacques Rousseau une intention générale et une intention particulière. L'intention générale est de montrer que le progrès

des sciences et des arts ne contribue pas ordinairement à la pureté des mœurs; l'intention particulière est d'attaquer les philosophes du temps et de se faire un rôle à part. Recherchons d'abord les marques de cette intention particulière, qui a beaucoup influé sur l'intention générale.

Quand Rousseau fit son discours, il était disposé, sans le savoir, à rompre en visière avec les philosophes du temps, qui lui déplaisaient également à cause de leurs doctrines et à cause de leurs succès. Il était encore obscur, et ils étaient célèbres; il y avait en lui du campagnard et du pauvre, de l'homme gauche et gêné, tandis que les brillants littérateurs du jour, déjà façonnés aux beaux usages du monde, déjà accrédités et même un peu tyrans, avaient partout le ton haut et l'allure aisée. Il y avait enfin en lui un fond naturel de spiritualisme qui lui rendait odieux le penchant chaque jour plus visible de la philosophie vers le matérialisme et vers l'incrédulité. C'est à ces causes diverses qu'il faut rapporter les traits de satire contemporaine qui sont répandus dans le discours de Jean-Jacques. Les vices des sociétés civilisées qu'il énumère avec le plus de complaisance sont les vices et les défauts du monde et des salons. « Les soupçons, les ombrages, les craintes, la froideur, la réserve, la haine, la trahison, dit-il, se cacheront sans cesse sous ce voile uniforme et perfide de politesse, sous cette urbanité si vantée que nous devons aux lumières de notre siècle [1]. » Il est facile de voir ici dans chaque mot les

1. Page 28, t. XV, édition de 1791.

souvenirs que Jean-Jacques, le soir, emportait des salons et les retours qu'il y faisait sur lui-même. Cette froideur et cette réserve qu'il s'étonne de trouver dans le monde à côté de la politesse, il en a souffert, parce que, dans son inexpérience, il a pris la politesse pour l'affection, et qu'il a voulu du premier coup donner son âme aux hommes qui lui donnaient la main, ou son cœur aux dames qui lui faisaient la révérence. Puis, ayant vu qu'il s'est trompé, il s'est jeté dans les soupçons et dans les craintes; il s'y jettera chaque jour davantage, et il finira par voir partout des ennemis et des traîtres. Ici nous n'en sommes encore qu'à ses premiers désappointements, qu'il érige en griefs généraux contre la politesse et l'urbanité. « On ne profanera plus, dit-il, par des jurements le nom du maître de l'univers, mais on l'insultera par des blasphèmes, sans que nos oreilles scrupuleuses en soient offensées. » J'entrevois encore dans cette phrase le souvenir des conversations du monde philosophique. Cependant le reproche est adressé au siècle en général plutôt qu'aux gens de lettres en particulier; mais voici qui se rapporte entièrement à eux : « On ne vantera pas son propre mérite, mais on rabaissera celui d'autrui; on n'outragera point grossièrement son ennemi, mais on le calomniera avec adresse... Il y aura des vices proscrits, des vices déshonorés; mais d'autres seront décorés du nom de vertus ; il faudra les aimer ou les affecter. Vantera qui voudra la sobriété des sages du temps; je n'y vois pour moi qu'un raffinement d'intempérance autant indigne de mon éloge que leur artificieuse simplicité. » Et, comme si Rous-

seau craignait qu'on ne reconnût pas ici les modèles qui ont servi à sa peinture, il ajoute en note une phrase de Montaigne sur les gens d'esprit qui se font les parasites des grands seigneurs, métier très-messéant à un homme d'honneur, dit Montaigne; sur quoi Rousseau conclut par ces mots : C'est le métier de tous nos beaux esprits, hors un [1].

En attaquant ainsi les littérateurs du temps, Rousseau ne cédait pas seulement à l'envie naturelle que, dans la littérature comme ailleurs, le second rang a contre le premier : il prenait une attitude particulière qui ne fut pas inutile à son succès. Les philosophes avaient beaucoup d'ascendant et de crédit dans le monde : les grands seigneurs et les financiers les courtisaient; cependant ils avaient aussi leurs ennemis, et ils s'en faisaient par leur pouvoir même ou par la façon dont ils l'exerçaient. Il y avait des salons qui se piquaient d'avoir de l'esprit et de ne pas obéir aux philosophes. Ce fut une bonne fortune pour ces oppositions ou ces rivalités de salons de trouver au sein même de la littérature un homme qui, avec une force et une audace singulières, jetait le gant aux littérateurs et à la littérature elle-même. Aussi Rousseau eut-il, dès son début, un grand parti dans le monde; il eut ses grands seigneurs comme Voltaire : il eut le prince de Conti, le duc et la duchesse de Luxembourg, madame de Boufflers et bien d'autres. Ce ne fut pas son discours seulement qui

1. Quel est ce bel esprit qui était seul resté homme d'honneur selon Rousseau? A cette époque c'était Diderot; mais, avec les soupçons de Rousseau, l'exception ne dura pas longtemps.

les lui donna, ses autres ouvrages y furent pour beaucoup ; mais son discours disposa en sa faveur la partie du monde qui n'aimait pas les philosophes. Remarquons seulement qu'à la différence de Voltaire, Rousseau n'avait rien de ce qu'il fallait pour garder les protecteurs qu'il s'était faits et pour s'en servir. Voltaire, avec ses grands seigneurs, savait être demi-client et demi-patron; il se prêtait, et ne se donnait pas. Rousseau se donnait aux grands avec une confiance étourdie qui se changeait bientôt en défiance atrabilaire.

Les traits de satire contemporaine répandus çà et là dans le discours de Jean-Jacques Rousseau ne doivent donc pas être pris seulement comme des boutades de mauvaise humeur ou de jalousie; ils ont plus de portée. Ils montrent que les philosophes et la philosophie du jour viennent de rencontrer un adversaire, et que cet adversaire a son parti, adversaire dangereux à ses amis comme à ses ennemis, contradicteur de l'irréligion sans oser être chrétien, essayant de ramener son siècle vers les idées pieuses, mais le laissant dans le vague; en même temps prôneur effréné de l'insurrection et de la démocratie, et travaillant avec plus de hardiesse et d'effet que personne à la ruine de l'ancienne société ou même de tout ordre social, plus destructeur enfin que personne, parce qu'il a la prétention de tout rebâtir. Ces divers traits de la doctrine de Jean-Jacques Rousseau percent partout dans son discours contre les sciences et les arts, mais ils y sont mêlés et confondus. Le siècle ne comprit pas d'abord toute la doctrine de Jean-Jacques Rousseau, puisque Rousseau

n'en montrait encore qu'une partie, et il s'attacha surtout à ce qui piquait le plus sa malignité et sa curiosité : à la satire des littérateurs et à la censure des lettres.

Attaquer l'utilité des sciences et des arts, c'était attaquer dans ses fondements l'éducation que, depuis trois cents ans, l'Europe donne à ses enfants, et qu'Athènes et Rome donnaient aussi à la jeunesse grecque et à la jeunesse romaine. Les exercices du corps avaient dans l'éducation antique plus de place que dans l'éducation moderne; mais l'étude des sciences et des lettres faisait le fond de l'éducation antique comme de l'éducation moderne. Les anciens avaient-ils tort? Oui, selon Rousseau, et nous avons encore plus tort que les anciens. Nous ne songeons qu'à développer l'intelligence, et nous oublions trop les exercices du corps. De là des esprits raffinés et prétentieux, des corps chétifs et par suite des âmes faibles et molles. De même qu'aux fortes épées il ne faut pas des fourreaux de soie, de même aux âmes énergiques il faut des corps robustes. Si Jean-Jacques Rousseau veut proscrire les éducations efféminées qui énervent le corps sous prétexte de rendre l'esprit plus souple et plus délicat, s'il veut établir un juste équilibre entre le développement de la force physique et la force intellectuelle, je suis tout à fait de son avis. Je me souviens qu'en Allemagne le professeur Jahn, en 1811 et en 1812, disait aux jeunes étudiants de l'université qui frémissaient sous le joug des Français : « Faites de la gymnastique, et ne faites pas seulement de la théologie et de la philosophie. Fortifiez vos corps pour la guerre, si vous

voulez délivrer vos âmes; sachez manier les lourdes épées, et ne maniez pas seulement les livres. » Jahn avait raison, et ce sont ces jeunes étudiants endurcis et fortifiés par une gymnastique généreuse qui délivrèrent l'Allemagne. Mais Jahn, qui disait aux étudiants d'apprendre à manier le fusil et le sabre, ne leur disait pas de brûler leurs livres et leurs cahiers. Il leur conseillait de fortifier leurs corps, mais il ne leur demandait pas d'abrutir leurs âmes et d'étouffer leurs esprits. La force physique a grand tort de mépriser la force intellectuelle; elle en a grand besoin pour se soutenir et pour s'accroître. Si Jahn n'avait fait que des Hercules brutaux et sauvages, ces grossiers batailleurs n'auraient pas été capables de l'enthousiasme libéral et patriotique qui a fait la force des Allemands en 1813. Un homme qui a un nom éminent dans les annales des Chambres législatives et qui est un observateur habile et pénétrant, M. Hippolyte Passy, me disait un jour qu'il avait remarqué que, dans la retraite de Moscou, les officiers résistaient plus longtemps et mieux que les soldats aux maux de toutes sortes qui accablaient l'armée. Ils se décourageaient moins vite, et la force morale venait chez eux en aide à la force physique. Ils avaient deux ressources au lieu d'une : ce sont ces deux ressources que l'éducation doit nous ménager. Rousseau a raison de vouloir que dans l'éducation on songe au corps; il a tort de vouloir qu'on néglige l'esprit, et je reconnais bien là le génie révolutionnaire, c'est-à-dire hautain et intolérant, de Jean-Jacques Rousseau. Les révolutionnaires ne savent jamais que remplacer un excès par l'excès contraire. L'éducation

était trop lettrée, ils la font toute matérielle et toute mécanique.

Rousseau blâme fort les colléges : c'est là que la jeunesse s'énerve et s'effémine à apprendre « des langues qui ne sont en usage nulle part, à composer des vers qu'à peine les enfants pourront comprendre... » Et il cite le mot de Montaigne : « J'aimerois mieux, disait Montaigne, que mon écolier eût passé le temps dans un jeu de paume ; au moins le corps en seroit plus dispos. » Que veulent dire Montaigne et Rousseau ? Croient-ils par hasard que le collége ne soit pas un lieu où le corps s'habitue à devenir dispos ? L'éducation lettrée est un bien ou un mal : grande question ! Mais, une fois l'éducation lettrée adoptée, elle comporte, au collége mieux qu'ailleurs, ces exercices du corps qui doivent tempérer la fatigue des exercices de l'esprit. Nulle part la gymnastique, et je parle ici de la gymastique naturelle, de celle qui se trouve dans les jeux des enfants, dans la course, le saut, la balle, etc., n'a plus de part qu'au collége. L'éducation lettrée qui se donne dans l'intérieur de la famille effémine les enfants, je le reconnais ; mais ce n'est pas parce qu'elle est lettrée, c'est parce qu'elle est molle. L'éducation lettrée au contraire, telle qu'elle se donne dans les colléges, peut avoir pour l'esprit les inconvénients de la littérature ; mais elle n'a pas pour le corps l'inconvénient de l'affaiblir par la mollesse : elle le rend dispos et fort, et du même coup elle donne à l'âme les qualités que l'âme prend volontiers dans la compagnie d'un corps robuste et ferme qui ne craint pas la fatigue et le danger.

Montaigne, avant Rousseau, avait blâmé le trop de science enseignée aux enfants, et le même homme qui a tant profité des Grecs et des Latins se moquait fort gaiement des petits *sçavanteaux* de collége. « Voyez-le, dit-il, revenir de là, après quinze ou seize ans employés; il n'est rien si mal propre à mettre en besogne; tout ce que vous y reconnaissez davantage, c'est que son latin et son grec l'ont rendu plus sot et présomptueux qu'il n'était parti de la maison. Il en devait rapporter l'âme pleine; il ne l'en rapporte que bouffie, et l'a seulement enflée, au lieu de la grossir. » Montaigne ici se moque des pédants et non des jeunes gens instruits. Il y a beaucoup de sots dans le monde qui le sont sans l'aide du grec et du latin, et il serait trop commode de croire que, pour éviter d'être ridicule, il suffit d'être ignorant. Montaigne a raison de critiquer les pédants : ils ne sont bons à rien; mais chaque métier a ses pédants : j'ai vu des pédants de boudoirs et de salons, car la pédanterie consiste à faire une science et un métier de ce qui devrait rester un goût et un plaisir. Les lettres aussi doivent servir à former l'esprit et à l'élever, à le rendre capable de goûter des plaisirs nobles et délicats, et non à l'embarrasser et à l'engourdir. Les pédants de tout genre, ceux du monde comme ceux du collége, sont ceux qui prennent la forme pour le fond. Blâmer l'éducation pédantesque, ce n'est pas blâmer l'éducation lettrée, c'est en blâmer un des défauts ou des ridicules.

La gymnastique ou les exercices du corps relevés du discrédit où ils étaient tombés peu à peu, grâce à la mollesse du siècle, dans l'éducation privée bien

plus que dans l'éducation publique ; la pédanterie raillée et critiquée, après Montaigne, comme étant l'inévitable effet de l'éducation lettrée, tandis qu'elle en est l'abus et la ruine ; par conséquent une idée vraie, c'est-à-dire le danger de faire des sybarites ou des pédants, poussée avec une exagération déclamatoire jusqu'au paradoxe, jusqu'à la manie de ne priser que les athlètes et les ignorants, et de prendre la force du corps pour un signe certain de la fermeté de l'âme, voilà le premier point que nous devons indiquer dans le discours de Jean-Jacques Rousseau. Venons au second, et essayons d'indiquer également dans ce second point ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux.

La question de la liberté de la presse tient une grande place dans l'histoire politique de l'Europe depuis plus de soixante ans. Jean-Jacques a le mérite, dans son discours, d'avoir prévu la gravité de cette question ; mais ne croyons pas qu'il soit favorable à la liberté de la presse. L'apôtre de la démocratie excessive est l'implacable adversaire de la liberté de la presse, et je n'en suis pas étonné. Le principe fondamental des gouvernements démocratiques est l'idée qu'il y a un droit dans la foule, qu'elle soit instruite ou qu'elle soit ignorante. Chaque homme venant dans ce monde a le droit de donner son avis et son vote sur les affaires de l'État, non pas à titre d'homme sage et avisé, d'homme savant et éclairé, mais à titre d'individu. Avec cette idée, peu importe que les hommes soient instruits ou ignorants, puisqu'ils n'en sont pas moins souverains. Avec cette idée, l'instruction est une sorte de super-

flu et de luxe inutile dans un État, et souvent même dangereux. Or, si l'instruction est inutile, si la littérature est un mal plutôt qu'un remède, à quoi bon la liberté de la presse, qui est un moyen de propager la science? à quoi bon l'imprimerie, qui est un moyen de conserver la science? Écoutons Jean-Jacques Rousseau : « A considérer les désordres affreux que l'imprimerie a déjà causés en Europe, à juger de l'avenir par le progrès que le mal fait d'un jour à l'autre, on peut prévoir aisément *que les souverains ne tarderont pas à se donner autant de soin pour bannir cet art terrible de leurs États qu'ils en ont pris pour l'y introduire.* Le sultan Achmet, cédant aux importunités de quelques prétendus gens de goût, avait consenti d'établir une imprimerie à Constantinople; mais à peine la presse fut-elle en train, qu'on fut contraint de la détruire et d'en jeter les instruments dans un puits. On dit que le calife Omar, consulté sur ce qu'il fallait faire de la bibliothèque d'Alexandrie, répondit en ces termes : « Si les livres de cette « bibliothèque contiennent des choses opposées à « l'Alcoran, ils sont mauvais, il faut les brûler; s'ils « ne contiennent que la doctrine de l'Alcoran, « brûlez-les encore; ils sont superflus. » Nos savants ont cité ce raisonnement comme le comble de l'absurdité. Cependant supposez Grégoire le Grand à la place d'Omar, et l'Évangile à la place de l'Alcoran; la bibliothèque aurait été brûlée, et ce serait peut-être le plus beau trait de la vie de cet illustre pontife. » Quel bizarre mélange de sagacité et de paradoxe! De sagacité politique, quand il prévoit que la liberté de la presse va devenir bientôt le souci des

hommes d'État ; de paradoxe grossier, quand il a l'air de croire ou de dire que le seul moyen d'affranchir les États des soucis que peut leur causer la liberté de la presse est de supprimer l'imprimerie et de brûler les livres. L'*Émile* a été brûlé ; cela a-t-il empêché les doctrines de Jean-Jacques Rousseau de se répandre ? Eh ! dira Jean-Jacques, le mal n'est pas d'avoir brûlé l'*Émile ;* le mal est de n'avoir brûlé que l'*Émile.* Un seul livre suffit : l'Orient aura l'Alcoran, et l'Occident l'Évangile. C'est assez ! — Vous vous trompez, Jean-Jacques ! c'est trop, car il suffit d'un livre et de douze hommes qui le lisent et le commentent ensemble pour convertir de proche en proche le monde entier. Ce ne sont pas les livres qu'il faut supprimer, c'est l'esprit humain qu'il faut détruire, l'esprit qui réfléchit et qui raisonne, la bouche qui parle et l'oreille qui écoute. Nous touchons déjà presque à la grande maxime du discours sur l'inégalité des conditions : l'homme qui pense est un animal dépravé. Cette maxime perce partout dans le premier discours de Jean-Jacques. Prenez en effet la prosopopée de Fabricius et dépouillez-la de la pompe déclamatoire du langage. Quel est le fond de toute cette rhétorique ? L'instruction est un fléau, l'intelligence est un danger, l'ignorance est la sauvegarde de la vertu. Fabricius met sur le compte de l'esprit humain tous les péchés de la civilisation romaine. Il a grand tort. L'esprit ne pèche pas seul en ce monde ; le corps pèche aussi, et les péchés mortels se partagent fort également entre les deux portions de notre être. Être ignorant est le moyen assurément de ne pas aimer les arts ; mais ce n'est pas le moyen de ne

pas être gourmand ou libertin. Le corps a sa corruption qui ne vaut pas mieux que celle de l'esprit ; elle est plus grossière, elle n'est pas moins dangereuse. O Fabricius, vous voulez chasser les philosophes et les rhéteurs grecs ; mais vous n'aurez rien fait, si vous ne chassez pas du même coup les cuisiniers de Sicile et les danseuses de l'Ionie! Que dis-je les chasser de Rome? Ce n'est rien faire encore, si Rome va avec ses légions les chercher en Grèce et en Asie. Si Rome veut garder sa pauvreté et son honnêteté, il faut que Rome garde son étroite enceinte, et s'enferme entre ses sept collines. Il faut que le Capitole soit le couvent où elle emprisonne sa vertu, et non le palais d'où elle commande à l'univers.

Jean-Jacques Rousseau avait attaqué vivement les sciences et les lettres, qui étaient l'objet de la foi, et je dirai volontiers de la superstition du dix-huitième siècle. Il fut donc attaqué à son tour de tous les côtés. Les injures et les railleries commencèrent l'attaque comme toujours, puis vinrent les raisonnements. La discussion que Jean-Jacques Rousseau soutint contre ses adversaires de toutes sortes est plus curieuse, selon moi, que son discours. Le discours appartient presque entièrement au paradoxe et à la rhétorique. Dans la discussion, il est plus sage, parce qu'il sent que c'est le moyen d'être plus fort, et ce qu'il y a de vrai dans ses réflexions sur la trop grande part que le dix-huitième siècle faisait aux sciences et aux lettres paraît d'autant mieux, que Jean-Jacques a soin de le séparer de tout paradoxe. Il restreint et corrige sa thèse, afin de la mieux défendre, et il

change en une vérité de bon sens et d'expérience son paradoxe de rhéteur.

« Gardons-nous de conclure, dit-il à la fin de sa réponse au roi de Pologne Stanislas, qui, en véritable prince philosophe du dix-huitième siècle, avait cru devoir prendre fait et cause pour les sciences et les lettres, gardons-nous de conclure qu'il faille aujourd'hui brûler toutes les bibliothèques, et détruire les universités et les académies[1]; nous ne ferions que replonger l'Europe dans la barbarie, et les mœurs n'y gagneraient rien. Les vices nous resteraient, et nous aurions l'ignorance de plus. C'est avec douleur que je vais prononcer une grande et fatale vérité : il n'y a qu'un pas du savoir à l'ignorance, et l'alternative de l'un à l'autre est fréquente chez les nations; mais on n'a jamais vu de peuple une fois corrompu revenir à la vertu. En vain vous prétendriez detruire les sources du mal; en vain vous ôteriez les éléments de la vanité, de l'oisiveté et du luxe; en vain même vous ramèneriez les hommes à cette première égalité, conservatrice de l'innocence et source de toute vertu : leurs cœurs une fois gâtés le seront toujours; il n'y a plus de remède, à moins de quelque grande révolution, presque aussi à craindre que le mal qu'elle pourrait guérir, et qu'il est blâmable de désirer et impossible de prévoir. *Laissons donc les sciences et les arts adoucir en quelque sorte la férocité des hommes qu'ils ont corrompus*.... Les lumières du mé-

1. Que disait donc aux Romains Fabricius? Hâtez-vous de renverser ces amphithéâtres, brisez ces marbres, brûlez ces tableaux!

chant sont encore moins à craindre que sa brutale stupidité[1]. »

J'ai voulu citer tout entier ce curieux passage ; je dois faire maintenant deux observations : l'une qui touche à la méthode et ce que j'appellerai volontiers la tactique de Jean-Jacques Rousseau, l'autre qui touche au fond même de ses idées.

Voici la première.

Rousseau a mis le paradoxe au frontispice de tous ses ouvrages, pour attirer les yeux du public; il a mis le bon sens au fond de l'édifice et comme dans le sanctuaire. Mais le plus grand nombre de ses lecteurs s'arrête dans le vestibule, sans passer plus avant. Cette manière de se servir du paradoxe comme d'un appât pour la curiosité publique est visible dans le discours sur les sciences et les lettres, quand on rapproche ce discours de la controverse qu'il produisit. Dans le discours, Jean-Jacques Rousseau excommunie sans hésiter les sciences et les lettres; dans la discussion, il leur fait grâce. Dans le discours, les sciences et les lettres sont un fléau; dans la discussion, Rousseau avoue qu'à les détruire, les choses iraient encore un peu plus mal. Que conclure donc de cet aveu? Qu'il faut conserver les bibliothèques, les écoles, les académies, ne point brûler les tableaux, ne pas briser les statues, mais qu'il ne faut pas croire non plus que le soin des sciences puisse nous dispenser du soin des mœurs, qui est mille fois plus important. La science n'ôte pas la vertu, mais elle ne la donne pas non plus, et les peuples les plus savants

1. Réponse au roi de Pologne, t. XV, p. 181-182. Édition 1790.

et les plus spirituels ne sont nécessairement ni les plus vertueux ni les plus vicieux de tous les peuples. Voilà à quelle conclusion de bon sens aboutissait Jean-Jacques Rousseau dans la discussion. De ce côté, la leçon était bonne à donner au dix huitième siècle, qui croyait sincèrement que la science était une bonne œuvre, et que la meilleure manière d'aller dans le paradis, c'était de passer par l'Académie. Il était à propos de rendre à la morale la place que lui avait prise la littérature. C'est ce que veut Rousseau; seulement, pour arriver à ce but, qui est bon, il passe par le paradoxe, afin d'attirer la foule sur ses pas. Nous verrons comment, dans chacun des ouvrages de Rousseau, le paradoxe sert toujours ainsi de tambour à la vérité et comment l'auteur s'arrange pour faire du bruit avant et afin de faire du bien.

J'arrive à la seconde observation, qui touche au fond même des idées de Rousseau.

Rousseau aurait voulu que l'homme n'arrivât pas à la science; mais puisqu'il y est arrivé, ce qui est un malheur, il ne veut pas qu'il retourne maintenant à l'ignorance, ce qui serait un autre malheur, et un malheur hideux. Sur ce point, Rousseau est bien convaincu que la pire barbarie est celle qui suit la civilisation. Il a peut-être quelque tendresse pour la barbarie qui précède la civilisation : c'est l'âge d'or des poëtes; mais il sait ce que vaut la barbarie qui naît du raffinement même de la civilisation et de ses excès. La barbarie d'avant la civilisation et celle d'après sont également ignorantes ; mais l'ignorance de l'une est l'innocence, celle de l'autre est la brutalité. Il y a deux créations poétiques qui me semblent per-

sonnifier admirablement ces deux états si différents de l'humanité : l'une est *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre, qui exprime l'innocence; l'autre est le *Caliban* de Shakspeare, qui exprime la brutalité. Paul et Virginie sont étrangers au monde, et ils ont la grâce et la pureté que nous attribuons aux personnages de l'âge d'or. Caliban au contraire, qui est également étranger au monde et à la civilisation, n'y touche que pour se pervertir. Voyez avec quelle effrayante rapidité il prend les vices des matelots. Ne vous y trompez pas : voilà ce que la civilisation fait de la barbarie, quand elle y touche. La civilisation ne devient pas meilleure et plus honnête à l'aide du commerce de la barbarie ; c'est la barbarie qui devient elle-même plus méchante et plus brutale par le commerce de la civilisation. Et qu'on ne croie pas non plus que la civilisation, pour trouver Caliban, ait besoin de l'aller chercher dans les îles désertes : Caliban est partout à côté de nous. Toutes les sociétés civilisées ont leurs sauvages, et le malheur, c'est que ceux qui sont civilisés et ceux qui sont sauvages se touchent et se rapprochent les uns des autres par leurs vices plutôt que par leurs vertus. Un de mes amis qui a vu l'Orient et qui y a vécu me disait fort gaiement, en me parlant des réformes que l'Orient tâchait de faire dans ses lois et dans ses mœurs, en prenant modèle sur la civilisation européenne : « Oui, ce sont toujours des anthropophages; seulement ils mangent avec des fourchettes. » Ce mot, ingénieux dans son exagération, explique fort bien ce que les sauvages, je dis ceux de notre société occidentale, prennent de la civilisation. Ils en prennent le dehors

et la forme; ils en prennent aussi les vices qu'ils ajoutent aux leurs, et quand les péchés d'en haut arrivent à la portée des passions d'en bas, on dit que la civilisation se répand et s'accroît.

Nous connaissons maintenant la doctrine de Jean-Jacques Rousseau : ne point arriver à la science, mais ne pas non plus retourner à l'ignorance, doctrine qui se prête plus aux regrets qu'aux remèdes, et qui revient à cette grave question qui est un des mystères de la vie humaine : Aurait-il mieux valu pour l'homme qu'il n'y eût ni sciences ni arts dans le monde? ou, pour parler comme la Bible, pourquoi l'homme a-t-il goûté des fruits de l'arbre de la science ? Ici, ne craignons pas d'indiquer une ressemblance tout extérieure entre la doctrine chrétienne et la doctrine de Jean-Jacques Rousseau, afin d'en faire mieux ressortir la différence fondamentale.

La doctrine de Jean-Jacques Rousseau n'a, je le répète, que des regrets et point de remèdes. Il regrette la simplicité et l'ignorance primitives; mais quoi! cette simplicité et cette ignorance primitives n'existant plus depuis le jour où l'homme, par sa faute, a quitté l'Éden, que faire maintenant? Rien, dit Rousseau, sinon maudire éloquemment la condition humaine. Et si vous pressez le philosophe de vous donner cependant quelque règle de conduite, il ajoutera en grondant qu'il faut tâcher d'être le moins méchant que l'on peut dans le plus mauvais des mondes possibles. Voilà toute la doctrine morale de Rousseau; avec son principe, il ne peut pas en avoir de plus consolante.

La Bible regrette aussi le jour où l'homme s'est

dépouillé de son innocence et de sa félicité primitives, le jour où le mal et la mort sont entrés dans le monde ; mais elle ne s'arrête pas à ce point fatal, et elle ne laisse pas l'homme sur cet écueil désespéré. La promesse de la rédemption accompagne l'arrêt de la condamnation. L'homme a maintenant la science du bien et du mal, c'est sa faute et son malheur; mais il aura aussi une loi qui lui enseignera à faire le bien et à fuir le mal; il aura surtout un rédempteur qui l'y aidera. C'est ainsi que dans la religion l'homme est à la fois puni et consolé, déchu par la liberté humaine et relevé par la grâce divine.

Telle est la ressemblance extérieure et la différence fondamentale de la doctrine de Rousseau et de la loi chrétienne. Selon Rousseau, l'invention de la science est la cause de la déchéance de l'homme; mais il laisse l'homme dans cette déchéance et la déplore sans la réparer. La loi chrétienne montre à la fois le mal et le remède. Elle prend l'homme au péché originel, et elle le conduit à la rédemption.

Croyant que l'homme est mauvais depuis l'invention de la science, et mauvais d'une façon irréparable, Rousseau est forcé de croire que tous les progrès de l'homme dans les sciences et dans les lettres profitent au mal plutôt qu'au bien. « Si les hommes sont méchants par leur nature, dit-il dans sa réponse à M. Bordes, il peut arriver, si l'on veut, que les sciences produiront quelque bien entre leurs mains, mais il est très-certain qu'elles y feront beaucoup plus de mal. Il ne faut point donner d'armes à des furieux. « Gardons-nous donc de développer l'esprit

de l'homme, puisque ce serait développer la méchanceté humaine : point d'écoles, point d'imprimerie, point de livres ; « car premièrement les savants ne feront jamais autant de bons livres qu'ils donnent de mauvais exemples, secondement il y aura toujours plus de mauvais livres que de bons. »

Chose curieuse à remarquer en passant : quand sont arrivés les temps prédits par Jean-Jacques Rousseau, quand la liberté de la presse est devenue un sujet de débat entre les rois et leurs sujets, il y a eu un jour en France, en 1827, où la question a été posée et discutée devant les Chambres dans les mêmes termes que du temps de Rousseau, où quelques-uns ont soutenu, comme Rousseau, qu'il fallait supprimer la liberté de faire de bons livres pour détruire plus sûrement la liberté d'en faire de mauvais. Que répondait alors M. Royer-Collard à ces disciples méconnus de Rousseau ? « Dans la pensée intime de nos adversaires, il y a eu de l'imprévoyance, au grand jour de la création, à laisser l'homme s'échapper libre et intelligent au milieu de l'univers : de là sont sortis le mal et l'erreur. Une plus haute sagesse vient réparer la faute de la Providence, restreindre sa libéralité imprudente, et rendre à l'humanité sagement mutilée le service de l'élever à l'heureuse innocence des brutes. »

L'innocence des brutes ! voilà, en effet, l'avenir que Rousseau semble souhaiter à l'homme. « Il ne faut point, dit-il, nous faire *tant de peur de la vie purement animale*, ni la considérer comme le pire état où nous puissions tomber, car il vaudrait encore mieux ressembler à une brebis qu'à un mauvais ange. »

S'il ne doit point y avoir de livres dans la république de Rousseau, parce que les livres font ordinairement plus de mal que de bien, ils ne faut pas non plus que les sujets de Rousseau aillent chercher ailleurs les livres et l'instruction qu'ils ne trouvent pas dans leur pays. Aussi Rousseau défend à ses sujets de voyager. « Si j'étais chef de quelqu'un des peuples de la Nigritie, je déclare que je ferais élever sur la frontière du pays une potence où je ferais pendre sans rémission le premier Européen qui oserait y pénétrer et le premier citoyen qui tenterait d'en sortir. On me demandera peut-être quel mal peut faire à l'État un citoyen qui en sort pour n'y plus rentrer? Il fait du mal aux autres par le mauvais exemple qu'il donne; il en fait à lui-même par les vices qu'il va chercher. De toute manière, c'est à la loi de le prévenir, et il vaut encore mieux qu'il soit pendu que méchant. » Assurément, il vaut mieux être pendu que méchant, puisqu'il y a un autre monde. Je propose cependant un amendement à la loi de Rousseau : c'est que cette loi sera faite et appliquée par un Dieu, afin que je sois sûr de n'être pendu que si je suis vraiment méchant.

Est-ce tout? Est-ce assez de gênes et de contraintes, assez de privations et d'entraves? non. Cette société qui ne lira pas, qui n'étudiera pas, qui ne voyagera pas, que fera-t-elle? — Eh bien! elle travaillera : le grand mal! — J'entends; mais à quoi travaillera-t-elle? Aux métiers qui ont besoin des sciences ou des arts? assurément non. Que fera-t-elle donc? Elle travaillera de ses mains, sans se faire aider par aucun outil trop ingénieux, ou qui suppose trop de réflexion

dans l'inventeur ou dans l'ouvrier. On aura soin surtout en travaillant de ne pas le faire pour devenir riche ou pour se distinguer, car s'il y a des riches dans la société de Rousseau, ou des hommes qui veuillent se faire un nom, tout est perdu. Point de loisirs qui se puissent donner à la réflexion ou à l'étude, point de supériorité qui fasse qu'un homme vaille mieux qu'un autre et s'en applaudisse. « Dans un État bien constitué, tous les citoyens sont si bien égaux, que nul ne peut être préféré aux autres comme le plus savant ni même comme le plus habile. » Avez-vous jamais vu dans nos villes manufacturières un de ces grands établissements où de la cave au grenier un machine à vapeur fait mouvoir tous les métiers? Les ouvriers sont près de ces métiers agissants, et rattachent les fils qui se cassent. Personne ne pense, personne ne réfléchit, ni l'homme ni la machine, et tout travaille avec une activité infatigable, les mains occupées, l'esprit en repos. Voilà l'image de la société de Rousseau, avec cette différence que la machine à vapeur vient de la science, et qu'à ce titre elle ne doit pas être admise dans l'atelier de Rousseau, et que de plus la machine travaille pour enrichir quelqu'un, ce qui est contraire aussi aux règles d'un état bien constitué. Travailler sans penser, travailler pour ne point s'enrichir et pour ne point se distinguer, travailler comme la fourmi et comme l'abeille, par instinct et non par goût et par émulation, voilà le but final de l'humanité. Quand Dieu a condamné l'homme au travail, il a donné au travail ses dédommagements, la liberté, la science, la richesse, la gloire. Rousseau condamne

l'homme au travail obligé, ignorant, et infructueux.

J'ai indiqué quelle était la ressemblance extérieure et la différence fondamentale entre le principe de la doctrine chrétienne et le principe de la doctrine de Jean-Jacques Rousseau. La différence de régime n'est pas moins grande que la différence de principes entre les deux doctrines, en dépit de quelques ressemblances apparentes.

Rousseau en effet veut que l'homme renonce aux sciences, aux arts, aux lettres, à tout ce qui développe l'esprit et le cœur de l'homme. Le chrétien aime aussi à renoncer au monde et à tout ce qui excite les passions humaines. Rousseau veut que sa république s'isole et s'éloigne du commerce des hommes; il la met dans un désert ou dans une prison pour la maintenir honnête et pure. L'ascétisme chrétien a aussi ses thébaïdes; mais c'est ici que s'arrête la ressemblance et que commence une profonde et heureuse différence. La thébaïde exclut le monde, elle n'exclut pas la science. Saint Jérôme au désert traduit la Bible et correspond avec saint Augustin. La religion sait qu'elle est assez forte pour contenir et pour régler l'esprit; elle n'a pas besoin de l'engourdir et de l'étouffer. Rousseau désespère de la vertu dans la science; c'est au contraire la vertu dans la science qui fait la grandeur des Pères de l'Église. Avec la foi, l'âme humaine n'a pas à craindre de devenir plus mauvaise en devenant plus savante, et, si fougueux que soit le cheval, le frein suffit à le conduire. Il n'y a que les calomniateurs de la religion chrétienne qui prétendent qu'elle est fa-

vorable à l'ignorance. Quand Jésus-Christ dit ces paroles : « Je vous rends gloire, ô mon Père, seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents, et de ce que vous les avez révélées aux simples et aux petits[1], » entendez bien, dit saint Augustin, le langage du Sauveur; c'est aux simples et aux petits qu'il a révélé ses mystères, et non pas aux sots, *non stultis, sed parvulis*, aux humbles de cœur et d'esprit, et non pas aux ignorants orgueilleux qui veulent faire de leur bêtise triomphante le niveau de l'esprit humain. Jésus-Christ a condamné les sages et les prudents qui s'enorgueillissent et non ceux qui s'humilient; il a condamné l'orgueil et non pas l'intelligence : *tumorem se damnasse significavit, non animum*. Oui, Dieu réprouve l'orgueil de la science et de la sagesse, mais ce n'est point pour approuver l'orgueil de la sottise et de l'ignorance. C'est aux simples que Dieu se révèle et non aux sots. Un sot est une bête qui n'est pas simple. La bête est aimable quand elle est simple et douce, même la bête humaine, et quand elle ne force pas sa nature. Le peuple croit que les idiots sont bénis de Dieu, parce qu'ils sont doux et simples. Je suis volontiers de son avis; mais l'idiot orgueilleux ou l'idiot prémédité, l'idiot qui érige l'idiotisme en système et en théorie a beau me dire que Dieu ne se révèle pas aux savants et aux prudents, mais aux petits : je dis avec saint Augustin que Dieu se révèle encore moins à ceux qui se font une autorité de leur petitesse pour rapetisser les

1. Saint Matthieu, chap. XI, verset 25.

autres. Dieu est pour les humbles, et il est contre les niveleurs.

Le nivellement intellectuel et moral de l'esprit humain, voilà le fond de la doctrine de Jean-Jacques Rousseau ; il n'y a rien là de chrétien, ni dans le principe ni dans le but. Quand l'ascétisme renonce au monde, c'est pour se donner à Dieu, et il ne se détache de la terre que pour obtenir le ciel. Quand Jean-Jacques Rousseau, au contraire, veut que son citoyen renonce au monde, à la science, à la liberté, qu'a-t-il à lui donner en retour? Le bonheur de la vie purement animale et la félicité des brebis qui ne rencontrent pas de loups! A ce compte, Dieu pouvait s'arrêter à la création des animaux et ne pas aller jusqu'à la création de l'homme. Et même pourquoi ne pas s'arrêter aux végétaux, dont la vie, moins remuante et moins passionnée que celle des animaux, me paraît plus heureuse? Pourquoi même des végétaux? pourquoi quelque chose?

CHAPITRE III

LA VIE ET LES ÉCRITS DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU DE 1750 A 1754.

I

Je veux dans ce chapitre examiner la vie et les ouvrages de Jean-Jacques Rousseau depuis 1750 jusqu'en 1754, voir quels sont ses sentiments, ses habitudes, ses relations, le monde où il vit, l'allure qu'il y a, et en même temps étudier la suite de ses pensées depuis le *Discours sur les arts et sur les sciences* jusqu'au *Discours sur l'inégalité des conditions humaines*.

Le *Discours sur les sciences et les arts* avait fait un grand bruit, et Rousseau était sorti de son obscurité. Il la regrette et dit dans ses *Confessions* [1] que ce succès a fait son malheur. Rousseau n'a pas regretté son obscurité au moment où il l'a perdue; c'est plus tard, lorsqu'il était déjà grand et illustre, mais tourmenté par les inquiétudes de son imagination, c'est

1. Livre VIII.

plus tard seulement qu'il a regretté l'obscurité qu'il ne pouvait plus retrouver. En 1750, il accueillit avec joie la célébrité, et, loin de la repousser, il la chercha partout, concourant pour les académies, étendant ses relations dans le monde et tâchant d'étonner son siècle par la singularité de ses idées et même de ses habitudes.

C'est à ce moment, en effet, qu'il fit cette réforme somptuaire dont il parle dans ses *Confessions*. Il quitta la dorure et les bas blancs, prit une perruque ronde, posa l'épée, et, voulant choisir un métier, il choisit celui de copiste de musique. « Je compris, dit-il dans ses *Confessions*, tout l'avantage que je pouvais tirer du grand succès de mon discours pour le parti que j'étais prêt à prendre, et je jugeai qu'un copiste de quelque célébrité ne manquerait vraisemblablement pas de travail. » Je n'aime pas beaucoup qu'on fasse des lettres un métier; ce que j'aime encorme moins, c'est qu'on en fasse l'affiche d'un autre métier. Rousseau, au surplus, fut puni d'avoir voulu ainsi jouer l'ouvrier en restant homme de lettres. « Les deux métiers, dit-il, se contrariaient par les diverses manières de vivre auxquelles ils m'assujettissaient. Le succès de mes premiers écrits m'avait mis à la mode. L'état que j'avais pris excitait la curiosité; l'on voulait connaître cet homme bizarre qui ne recherchait personne et ne se souciait de rien que de vivre heureux et libre à sa manière; c'en était assez pour qu'il ne le pût point. Ma chambre ne désemplissait pas de gens qui, sous divers prétextes, venaient s'emparer de mon temps. Les femmes employaient mille ruses pour m'avoir à dîner. Plus je

brusquais les gens, plus ils s'obstinaient... Je sentis alors qu'il n'est pas toujours aussi aisé qu'on se l'imagine d'être pauvre et indépendant. Je voulais vivre de mon métier ; le public ne le voulait pas. On imaginait mille petits moyens pour me dédommager du temps qu'on me faisait perdre. Bientôt il aurait fallu me montrer comme Polichinelle, à tant par personne. Je ne connais pas d'assujettissement plus avilissant et plus cruel que celui-là. Je n'y vis de remède que de refuser les cadeaux, grands et petits, de ne faire exception pour qui que ce fût. Tout cela ne fit qu'attirer les donneurs... On se doutera bien que le parti que j'avais pris et le système que je voulais suivre n'étaient pas du goût de Madame Levasseur[1]. Tout le désintéressement de la fille ne l'empêchait pas de suivre les directions de sa mère, et les *gouverneuses*, comme les appelait Gauffecourt, n'étaient pas toujours aussi fermes que moi dans leurs refus[2]. »

Quelle piquante et triste comédie Rousseau nous raconte là ! Comédie dans Rousseau qui se fait artisan, mais qui compte sur sa renommée d'homme de lettres pour achalander son atelier ; comédie dans le beau monde du dix-huitième siècle, qui sent bien que le métier de Rousseau n'est qu'une grimace, mais qui s'y laisse prendre volontiers, qui va demander au copiste de lui montrer l'homme de lettres, et qui, voulant payer sa curiosité, se pique de libéralité envers cet homme qui se pique de désintéressement ; comédie enfin dans les *gouverneuses*, mais comédie,

1. Mère de Thérèse.
2. *Confessions*, livre VIII.

disons-le, à la façon des valets, qui prennent de toutes mains, et qui, chose misérable, font jouer à Rousseau le rôle de mendiant, comme pour le punir d'avoir voulu jouer le rôle d'ouvrier.

Rousseau, à cette époque, n'était point encore misanthrope[1]. Parmi ces femmes qui voulaient toutes l'avoir à dîner, il y en a qui semblent avoir réussi pour quelque temps à apprivoiser l'ours. C'est même une des flatteries de Rousseau de leur dire « qu'il leur appartient d'apprivoiser les monstres[2]. » Nous trouvons à ce moment dans sa correspondance plusieurs petits billets écrits à Madame de Créqui, qui sentent la coquetterie d'un solitaire qui veut se faire attirer par le monde. La correspondance avec madame de Créqui commença, comme toutes les amitiés de Jean-Jacques Rousseau, par être vive et presque passionnée. Bientôt elle s'amortit; les billets cessent, et pendant six ans, de 1752 à 1758, nous ne trouvons pas une seule lettre de Rousseau à madame de Créqui. Depuis 1758, Rousseau lui écrit de loin en loin : tantôt ce sont des boutades de misanthropie déclamatoire, comme lorsqu'il lui reproche de trop craindre pour la vie de son fils qui faisait la guerre

1. Loin de prêcher la fuite des hommes et le goût de la solitude, il écrivait alors à un homme du monde qui s'était pris tout à coup de passion pour la retraite : « ... Vous n'avez pas sans doute renoncé absolument à la société, ni au commerce des hommes; comme vous vous êtes déterminé de pur choix, et sans qu'aucun fâcheux revers vous y ait contraint, vous n'aurez garde d'épouser les fureurs atrabilaires des misanthropes, ennemis mortels du genre humain. » (*Correspondance*, 1749.)

2. Lettre à Madame de Créqui, 9 octobre 1751.

et qu'il s'écrie : « Eh! madame, est-ce un si grand mal de mourir? Hélas! c'en est souvent un bien plus grand de vivre[1]; tantôt ce sont des brusqueries et des impolitesses, comme lorsqu'il gourmande madame de Créqui, qui lui a envoyé quatre poulardes; enfin la correspondance avec madame de Créqui se termine par un trait de brutale défiance, comme se terminaient en général les amitiés de Rousseau[2].

A mesure que nous avancerons dans l'examen de la vie et des ouvrages de Jean-Jacques Rousseau, nous trouverons des dévotes de Rousseau plus ferventes, plus passionnées, plus persévérantes que madame de Créqui; j'ai cependant voulu en dire un mot, d'abord parce qu'elle fut la première, et de plus parce que son histoire montre comment Rousseau s'attirait ses dévotes et comment il les traitait.

Disons aussi quelques mots des personnages du monde ou de la littérature avec lesquels Rousseau est alors en relations. Nous ne parlons pas de ceux qui sont mêlés aux aventures de sa vie, comme Grimm et Diderot; nous voulons parler seulement de ceux avec lesquels Rousseau entretenait à ce moment quelques rapports d'amitié, et qui ont eu sur son génie croissant plus d'influence peut-être qu'on ne le pense. A ce sujet, je veux revenir un instant sur un homme qui accueillit Rousseau lorsqu'il arriva à Paris en 1741, sur le père Castel. Rousseau lui était adressé comme musicien; mais le père Castel était un

1. *Correspondance*, 13 octobre 1758.

2. Voir la dernière lettre à Madame de Créqui, 1771.

musicien du genre de Rousseau, c'est-à-dire un homme qui aimait la musique, et qui même s'en était fait un système particulier ; mais c'était surtout un homme d'esprit qui avait beaucoup d'idées et qui même ne craignait pas le paradoxe. Il m'est difficile de croire qu'il n'ait jamais parlé d'autre chose que de musique avec Rousseau, et que par ses réflexions il ne l'ait pas disposé contre les philosophes et les littérateurs du siècle, quand je lis du père Castel les phrases suivantes : « La science est aujourd'hui trop répandue, trop facile et à trop grand marché ; elle est trop à la portée de bien des têtes qui n'ont pas la force de la porter. Je suis payé pour vanter les journaux, les dictionnaires, les manières de faciliter les sciences et de les mettre à la portée de tout le monde. J'ai été trente ans journaliste ; j'ai mis les mathématiques en une espèce de dictionnaire, et ma fantaisie a toujours été de tout faciliter, arts, science et littérature. J'ai cru par là faire la guerre à la demi-science et rendre tout le monde pleinement savant. Pour un savant que j'ai fait, j'ai fait deux à trois cents demi-savants, quart et demi-quart de savants, et il y a plus de quinze ans que j'ai reconnu de bonne foi que j'avais manqué mon coup et mon but...[1]. » Voilà des idées qui touchent de bien près à celles de Rousseau. Le même homme, il est vrai, qui se repent d'avoir trop aidé à la diffusion des sciences par les journaux et par les dictionnaires, est grand partisan des routes, des canaux, et de tous les moyens de communication ; il en parle même comme pourrait faire un

1. *Esprit du père Castel*, 1763, p. 110 et 111.

économiste de nos jours. Ainsi il remarque que l'intendant du Languedoc sous Louis XIV, M. Lamoignon de Baville, a plus fait pour soumettre et pacifier les Cévennes par les grandes routes qu'il y a ouvertes que le maréchal de Villars par les armes et par les négociations. Il croit que les routes créent des voyageurs, et qu'elles développent sur leur passage l'industrie et l'agriculture. « Percez un État en tous sens de canaux et de grands chemins ; dès ce moment, sans presque qu'on s'en mêle, tout va s'animer dans ces grandes voies et dans tout ce qui y aboutit. Croyez-vous ce que je vais vous dire? Il n'est pas possible qu'un pays soit longtemps en friche, lorsqu'il est coupé de grands chemins... [1]. » Ainsi va la nature humaine. L'ingénieur se défie des livres, il en médit ; mais il adore les routes, et il ne comprend pas que les livres et les chemins sont des véhicules de genre différent, mais de même effet, et qu'on ne peut pas remuer le corps de l'homme sans remuer aussi quelque peu son esprit. Les sciences mentent quand elles se vantent de ne s'adresser qu'à la matière, et qu'elles s'en font un mérite auprès des gouvernements ; elles ont tous les dangers des lettres et n'en ont pas les remèdes[2].

1. *Esprit du père Castel*, p. 173.

2. Le père Castel, devançant les hardis aphorismes des ingénieurs de nos jours, croit même que « les ruisseaux n'existent que pour servir d'ébauches et comme de semences des canaux que nous pouvons former en les recueillant, en les perfectionnant, et que les torrents laissent aussi des ébauches et des semences de grands chemins qu'il ne tient non plus qu'à notre art de perfectionner et de multiplier. » Page 181.

Je me suis arrêté un instant sur le père Castel, parce qu'il y a entre ses idées et celles de Jean-Jacques Rousseau quelques traits de ressemblance et de différence qu'il m'a paru curieux de signaler, d'autant plus que le père Castel est aujourd'hui fort inconnu. Les autres personnes avec lesquelles Rousseau est alors en correspondance sont plus célèbres que le père Castel : c'est l'abbé Raynal, d'Holbach, Saurin, l'abbé Prévost, Boulanger, etc.; voilà pour la littérature. Pour le monde, Rousseau voit, surtout à ce moment, la société de madame d'Épinay. Il est mêlé à toutes les aventures, à tous les amusements, comme aussi à tous les chagrins de cette société. C'est ici, par exemple, que vient se placer une lettre de Rousseau sur la mort de la belle-sœur de madame d'Épinay, madame de Jully, et si je parle de cette lettre, c'est qu'elle montre un coin des mœurs du dix-huitième siècle.

Madame de Jully était une jeune femme belle, élégante, gracieuse, spirituelle, et qui vivait dans les plaisirs du monde ; tout à coup elle tombe malade de la petite vérole et elle meurt. Rien de si triste et de si simple, hélas! que cette aventure, et la société du dix-huitième siècle ne se serait pas occupée de la mort de madame de Jully plus que le monde ne fait de tant de jeunes et belles femmes qui fleurissent un instant et qui tombent, si M. de Jully n'avait témoigné de la mort de sa femme une douleur excessive et surtout inattendue. Il ne paraissait guère en effet beaucoup aimer sa femme quand elle vivait; madame de Jully, de son côté, n'aimait guère son mari. Cependant, une fois sa femme morte, M. de Jully fut

inconsolable, et c'est là ce qui fit causer à perte de vue le monde à la fois frivole et lettré où vivaient madame d'Épinay et Rousseau. Qu'était-ce que la douleur de M. de Jully? Était-ce un caprice? était-ce un jeu? Pour un philosophe et pour un romancier, il y avait de quoi méditer et il y avait de quoi s'attendrir sur cette douleur. Rousseau pourtant, dans la lettre qu'il écrit à M. de Francueil, beau-frère de M. de Jully, prend le petit côté de cette aventure; non-seulement il n'est pas ému de la douleur de M. de Jully, il s'en moque ou en fait un sujet de réflexions littéraires. « Il ne s'est pas contenté, dit-il en parlant de M. de Jully, de faire placer partout le portrait de sa femme, il vient de bâtir un cabinet qu'il a fait décorer d'un superbe mausolée de marbre avec le buste de madame de Jully et une inscription en vers latins qui sont, ma foi, très-pathétiques et très-beaux. Savez-vous, monsieur, qu'un habile artiste, en pareil cas, serait peut-être désolé que sa femme revînt? » Que dirons-nous à notre tour de cette manière d'entendre finesse à la douleur de M. de Jully? Pourquoi, après tout, tant s'étonner de cette douleur et tant la commenter? Deux personnes vivaient de la vie insouciante du monde, sans trop s'inquiéter l'une de l'autre, quoique mariées, quand tout à coup la mort est venue qui a jeté ses pensées graves et sérieuses à travers la frivolité de cette vie mondaine. En voyant périr tout à coup sa jeune et belle femme, M. de Jully a senti peut-être qu'il l'aimait au fond du cœur, ou plutôt ce cœur blasé et engourdi est devenu sensible à l'aide de cette piqûre que nous font les choses irréparables. Que de gens ne comprennent et ne sentent

que ce qu'ils perdent! Ils ne savent pas jouir, ils ne savent que regretter. Les âmes du monde surtout en sont souvent là; la mollesse de la vie ôte aux sentiments la force et le ressort; la rude rencontre de la mort les leur rend. Tel était M. de Jully, insouciant et indifférent envers sa femme vivante, inconsolable envers sa femme morte.

L'histoire de madame de Jully m'intéressant, j'ai voulu savoir qui aimait cette jeune femme, tant aimée de son mari après sa mort. Cela me l'a un peu gâtée, je le confesse; mais cela, en même temps, m'a ouvert une échappée nouvelle sur la société du dix-huitième siècle. Madame de Jully aimait Jélyotte, et Jélyotte était un acteur de l'opéra, dont Marmontel fait grand éloge dans ses *Mémoires*, non pas seulement comme chanteur, mais comme homme du monde; il dit même de lui ce mot remarquable: «Si l'on me demande quel est l'homme le plus complétement heureux que j'aie vu en ma vie, je répondrai: c'est Jélyotte [1]! » Un homme heureux! chose rare et digne d'être considérée un instant! Marmontel nous dit ce qui, selon lui, faisait de Jélyotte un homme heureux: acteur, c'était l'idole du public; dans le monde, il était accueilli et désiré; partout simple, doux et modeste, il n'était jamais déplacé. » Il avait beaucoup de crédit dans les bureaux et près des ministres; il s'en servait pour obliger ses amis. Enfin, « homme à bonnes fortunes autant et plus qu'il n'aurait voulu l'être, il était renommé pour sa discrétion. » Voilà, selon Marmontel, l'homme heureux

1. *Mémoires*, livre IV.

dans le dix-huitième siècle. Chaque siècle aussi bien et chaque classe de la société a son type de l'homme heureux; ce qui fait, pour le dire en passant, qu'il y a du bonheur pour chaque temps et pour tout le monde. Et cependant, comme il n'y a pas de tableau qui n'ait son ombre, j'ai trouvé l'ombre au tableau du bonheur de Jélyotte : c'est le passage suivant des *Mémoires* de madame d'Épinay : « Une chose m'étonne, et je n'y entends rien. Jélyotte, fameux chanteur de l'Opéra, s'est installé chez madame de Jully pendant l'hiver dernier. Il a un ton, une aisance à laquelle je ne me fais point. Je sais qu'il y a nombre de bonnes maisons où il est reçu; mais cela m'est toujours nouveau, et, quand il perd vingt louis au brelan, je ne puis m'empêcher d'être étonné qu'on les prenne. Il est réellement d'une société très-agréable : il cause bien, il a de grands airs sans être fat; il a seulement un ton au-dessus de son état. Je suis même persuadée qu'il parviendrait à le faire oublier, s'il n'était pas forcé de l'afficher trois fois la semaine[1]. » Est-ce être tout à fait heureux que d'être exposé à de pareilles réflexions de la part d'une femme du monde et d'une femme d'esprit? Grave question, que je laisse à débattre entre madame d'Épinay et Marmontel. Je dirai seulement que, quant à moi, je sais gré à madame d'Épinay de son observation; cela prouve qu'on est toujours prude par quelque endroit.

1. *Mémoires* de Madame d'Épinay, t. Ier, p. 290. Édition Charpentier, 1863.

II

A prendre le monde dans lequel il vivait alors, Rousseau n'avait rien d'un misanthrope. A prendre les ouvrages de ce moment de sa vie, il continuait le rôle qu'il avait pris dans son premier discours de censeur de la civilisation. Il concourait pour les académies, il travaillait pour l'Encyclopédie; mais partout il frondait les arts et les lettres, sous prétexte de ramener les hommes à la simplicité et à la vertu. L'académie de Corse avait proposé cette question : « Quelle est la vertu la plus nécessaire aux héros, et quels sont les héros à qui cette vertu a manqué ? » Cette question, qui ressemble un peu à une énigme, inspira à Rousseau un mauvais discours qui n'est curieux pour nous que parce qu'il continue son plan d'attaque contre la littérature. Ainsi le signe caractéristique de l'héroïsme, selon Rousseau, c'est l'action, et je suis de son avis; mais il part de là pour attaquer Socrate et Platon : Socrate, « parce qu'il vit et déplora les malheurs de sa patrie, et qu'il laissa à Thrasybule la gloire de les finir; Platon, parce qu'il était éloquent à la cour de Denis, et que ce fut Timoléon qui délivra Syracuse du joug de la tyrannie.» Que veut dire Rousseau? Que les généraux qui se fâchent sont plus redoutables que les philosophes qui

se résignent? assurément! Une autre idée de Rousseau dans ses discours, idée chère à tous les pouvoirs révolutionnaires et qui a fait école, c'est que le meilleur moyen d'arriver à la liberté, c'est de passer par la dictature. « C'est souvent la force à la main qu'un héros se met en état de recevoir les bénédictions des hommes, qu'il contraint d'abord à porter le joug des lois pour les soumettre enfin à l'autorité de la raison. »

Concourir pour les académies, c'est prendre tout à fait le rôle de littérateur. Rousseau le prenait encore mieux en composant des ouvrages pour ceux qui voulaient être auteurs et qui ne s'en trouvaient pas le talent. C'est ainsi qu'il fit une oraison funèbre du duc d'Orléans pour l'abbé Darcy. Cet abbé, qui voulait être prédicateur, croyait sans doute que, quand on ne fait pas soi-même ses discours, il faut qu'ils soient bons : ainsi, voulant faire un panégyrique de saint Louis, il s'était une fois adressé à Voltaire, et, voulant maintenant faire une oraison funèbre du duc d'Orléans, il s'adressait à Rousseau. Malheureusement, Voltaire et Rousseau, quand ils composaient pour l'abbé Darcy, travaillaient comme pour lui et non comme pour eux-mêmes. Aussi l'oraison funèbre du duc d'Orléans est fort mauvaise. Le héros pourtant avait quelques titres aux louanges de Rousseau. Fils du régent et premier prince du sang, le duc d'Orléans avait quitté la cour et s'était retiré à Sainte-Geneviève, où il acheva sa vie dans l'étude et dans les bonnes œuvres. Cela avait de quoi toucher Rousseau, et l'homme qui regrettait de n'avoir pas été graveur et de n'avoir pas vécu obscur

devait comprendre celui qui n'avait pas voulu être prince et qui avait mieux aimé vivre dans un cloître que dans un palais.

L'ouvrage le plus important de Rousseau à cette époque est le *Discours sur l'économie politique*, fait pour l'Encyclopédie, et qui, moins paradoxal dans sa forme et dans sa conclusion que le *Discours sur les sciences et les arts* qui l'avait précédé, et le *Discours sur l'inégalité des conditions humaines* qui le suivit, n'en est pas moins curieux à étudier, parce qu'aucun autre ouvrage de Rousseau ne montre mieux le fond de ses opinions et à quels souvenirs il empruntait sa politique.

Rousseau n'a rien des publicistes modernes : il n'est ni de l'école de Grotius ni de l'école de Montesquieu ; il ne tient aucun compte de l'histoire, de la coutume, de l'état des mœurs et de l'âge des sociétés : il est de l'école des anciens, il est tout spéculatif ; mais ces spéculations ont toutes la morale pour principe. La morale, en effet, fait le fond de la politique ancienne. Le législateur moderne cherche à déterminer quels sont les droits des citoyens et comment ils peuvent exercer ces droits ; le législateur ancien (je parle du législateur spéculatif) règle avec une autorité souveraine la conduite des citoyens de son État : il dit ce que feront les guerriers et les magistrats, comment ils seront élevés, comment ils seront nourris, comment ils seront vêtus. Quant aux autres habitants de la ville, quant aux commerçants et aux artisans, il n'en est pas question. Dans les publicistes antiques, l'État est une sorte de couvent politique, où il y a des esclaves pour faire le ménage.

Les membres de la communauté s'occupent du gouvernement sans être distraits par aucun soin subalterne. Voilà l'école à laquelle appartient Rousseau. Il ne connaît et ne comprend que les petites républiques des anciens ou les petites républiques de la Suisse. La république de Platon ne comprend que huit à dix mille citoyens : les anciens, pour les grands États, ne concevaient que la monarchie; la république était pour eux le gouvernement de l'élite et du petit nombre.

Il y a, selon Rousseau, trois règles fondamentales dans l'économie publique, trois conditions d'un gouvernement légitime. La première, c'est que la loi soit l'expression de la volonté générale : partout où la loi est l'expression de la volonté particulière d'un seul homme ou de quelques hommes, il y a tyrannie; partout où la loi est l'expression de la volonté générale, il y a liberté et dignité. Mais quoi? si la loi, quoique étant l'expression de la volonté générale, n'est pas juste! Selon Rousseau, et nous retrouvons ici le publiciste si cher à l'école démocratique, la loi est toujours juste, parce qu'elle est la loi [1]. Mais, de plus, la volonté générale sera toujours juste, parce que les citoyens seront élevés de manière à toujours aimer la justice et à la préférer à leurs intérêts particuliers. Ici Rousseau insiste sur le soin que le législateur doit donner à l'éducation des citoyens : c'est par l'éducation, c'est en formant les citoyens à la vertu que ceux-ci seront disposés à toujours rapporter leurs volontés particulières à la

1. « Comme si tout ce qu'ordonne la loi pouvait ne pas être légitime... »

volonté générale, ce qui est la seconde règle de l'économie publique et la seconde condition d'un gouvernement légitime.

La troisième règle de l'économie publique est de pourvoir aux besoins publics. Ici nous nous rapprochons du sens que nous attribuons de nos jours au mot d'économie politique; mais nous nous en éloignerons fort pour le fond des maximes. C'était par la morale que le législateur pourvoyait *au gouvernement des personnes :* ce sera par la morale aussi qu'il pourvoira *à l'administration des biens*, et de même qu'il inspirait la justice à la volonté générale et la vertu aux volontés particulières à l'aide de l'éducation, de même il règle l'administration des biens dans son État en inspirant ou en imposant aux propriétaires le désintéressement, la simplicité et le goût de la pauvreté. Au lieu d'un système d'économie politique qui traite de la production et de la répartition de la richesse, il fait un système de morale qui nous apprend à nous passer de la fortune et même à la craindre comme un danger.

Venons aux exemples, afin de montrer combien l'économie politique de Jean-Jacques est contraire à l'économie politique de nos jours. Je suppose, par exemple, qu'il plût au gouvernement de décréter qu'à moins de trente mille livres de rente, personne n'a le droit de porter un habit de drap fin ou de manger de la venaison. Quelles réclamations de toutes parts! réclamations de la part de ceux qui achètent, réclamations plus vives encore de la part de ceux qui vendent. Eh quoi! ne puis-je pas dépenser mon argent comme bon me semble? Si j'aime mieux être bien

vêtu que bien nourri, ou si j'aime mieux être bien vêtu que bien logé, de quel droit l'État vient-il se mêler de ma toilette ou de ma nourriture? Je paye mes contributions; que veut-on de plus? Pourquoi, diraient d'autre part les marchands de drap, les tailleurs et les vendeurs de comestibles, pourquoi ne pas nous laisser gagner honnêtement notre vie en faisant notre commerce? Pourquoi nous empêcher d'avoir des pratiques? Nous payons notre patente; l'État doit être content, et il n'a pas le droit de se mêler de nos affaires. Ces plaintes-là nous paraîtraient fort justes. Selon Jean-Jacques Rousseau cependant, l'État doit se mêler du vêtement et de la nourriture des citoyens, et veiller à ce que les uns ne soient pas trop élégants et les autres trop gourmands. «Former des hommes, dit Jean-Jacques, c'était là le grand art des gouvernements anciens, dans ce temps reculé où les philosophes donnaient des lois aux peuples et n'employaient leur autorité qu'à les rendre sages et heureux. *De là tant de lois somptuaires*, tant de règlements sur les mœurs, tant de maximes publiques, admises ou rejetées avec le plus grand soin..... Mais nos gouvernements modernes, qui croient avoir tout fait quand ils ont tiré de l'argent, n'imaginent pas qu'il soit nécessaire ou possible d'aller jusque-là. » A Dieu ne plaise que je prenne la boutade de Jean-Jacques pour une juste définition des gouvernements modernes! Ils font autre chose que de tirer de l'argent des contribuables; ils le dépensent, ce qui est la mesure sur laquelle il faut les juger; car dépenser bien ou dépenser mal l'argent du public, c'est là toute la différence entre les bon-

nes et les mauvaises administrations, entre les bons et les mauvais gouvernements. Je veux dire seulement que les gouvernements modernes ne se croient pas chargés du soin des mœurs de la société; ils n'entrent pas dans le détail de la conduite des citoyens, et ils ne répriment les péchés capitaux que lorsque ces péchés deviennent des crimes. Cette réserve des gouvernements tient, selon moi, à ce que, dans les temps modernes, c'est l'Église qui veille au maintien des mœurs, et qu'elle a pour exercer cette surveillance des moyens et des ressources que l'État ne peut point avoir. Quelle police, si habile et si minutieuse qu'elle soit, vaudra jamais celle que fait le prêtre dans le confessionnal, où il attend, non les rapports de l'espionnage, mais les aveux du remords et du repentir? L'Église étant chargée du soin de la conscience, c'est-à-dire du soin de l'ordre intérieur, l'État n'a plus que le soin de l'ordre extérieur. Et voyez combien est juste le partage que l'Église et l'État se sont fait du gouvernement de l'homme! L'Église a la force qui persuade, elle règne sur l'homme du dedans; l'État a la force qui contraint, il règne sur l'homme du dehors. Essayez de changer les attributions, essayez de donner le soin des mœurs à l'État, c'est une tyrannie insupportable; car, pour me rendre meilleur, l'État, qui ne sait que contraindre, emploiera la force, et les mauvais sentiments seront punis comme de mauvaises actions. Essayez, au contraire, de donner le soin de l'ordre extérieur à l'Église; comme elle n'a que la force qui persuade, elle emploiera en vain cette persuasion auprès des coupables endurcis, et les plus scélérats seront les plus impunis.

Rousseau qui n'a jamais rien voulu comprendre à la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, et qui a toujours soumis l'Église à l'État, le pouvoir qui veille sur les pensées au pouvoir qui veille sur les actions, Rousseau n'hésite pas à charger l'État du soin des mœurs des citoyens. Il fait des lois pour les préserver du vice, il a des moyens pour les empêcher de faillir, et comme, dans ses idées, le grand mal, c'est l'inégalité des conditions et des fortunes, il cherche comment il faut s'y prendre pour que les uns ne deviennent pas riches et les autres ne deviennent pas pauvres. « C'est, dit-il, une des plus importantes affaires du gouvernement de prévenir l'extrême inégalité des fortunes, non en enlevant les trésors à leurs possesseurs, mais en ôtant à tous les moyens d'en accumuler, ni en bâtissant des hôpitaux pour les pauvres, mais en garantissant les citoyens de le devenir. »

Les gouvernements modernes ne semblent pas avoir cru que l'inégalité des fortunes fût un mal, car ils ne font rien pour la prévenir; l'Église elle-même ne prêche point contre l'acquisition honnête de la fortune, surtout si la fortune s'honore par l'aumône. l'Église et l'État des temps modernes semblent penser qu'il ne faut pas gêner l'activité humaine, que si les laborieux s'enrichissent et si les paresseux s'appauvrissent, la justice ne peut qu'approuver cette distribution du bien et du mal que l'homme se fait lui-même. L'Église et l'État ont pu croire aussi qu'à vouloir déranger par la loi cet ordre naturel des choses, il faudrait charger l'homme de trop d'entraves et garrotter la société sous prétexte

de la régler. Voyez, en effet, à quelles conditions Rousseau veut prévenir l'inégalité des fortunes : il les énumère en phrases pompeuses, que je traduirai l'une après l'autre en langage vulgaire, afin qu'on comprenne mieux quel est le genre de société que veut fonder Rousseau.

« Les hommes inégalement distribués sur le territoire et entassés dans un lieu, tandis que les autres se dépeuplent, » — cela s'appelle les villes et surtout les villes capitales. — « Les arts d'agrément et de pure industrie favorisés aux dépens des métiers utiles et pénibles, » — cela s'appelle les fabriques de drap, de soie, de coton, de meubles, de bronze, d'argenterie; cela s'appelle l'exposition de l'industrie à Londres, à Paris, à Berlin. — « L'agriculture sacrifiée au commerce, » — le commerce, cela s'appelle le roulage, les canaux, les chemins de fer, la marine; cela s'appelle dans l'histoire Tyr, Athènes, Venise, Amsterdam, Bordeaux, Rouen, New-York. — « Telles sont, conclut Rousseau, les causes les plus sensibles de l'opulence et de la misère. » — J'entends : voulez-vous n'avoir ni pauvres, ni riches, ni opulence, ni misère? supprimez les grandes villes, les manufactures, l'industrie, le commerce, les canaux, la marine! Faites que chacun cultive son champ, mais faites aussi que chacun le conserve, qu'il n'y ait pas un laboureur ivrogne ou paresseux pour le vendre et un laboureur économe et intelligent pour l'acheter, car, sans cela, voilà un pauvre et un riche qui commencent; la société est perdue. Rousseau remédie, il est vrai, à ce désordre possible en immobilisant les biens dans les mêmes familles.

« Il faut, dit-il, que, de père en fils et de proche en proche, les biens de la famille en sortent et s'aliènent le moins qu'il est possible. C'est l'intérêt des enfants; c'est aussi l'intérêt de l'État. Rien n'est plus funeste aux mœurs et à la république que les changements continuels d'état et de fortune entre les citoyens, changements qui sont la preuve et la source de mille désordres, qui bouleversent et confondent tout, et par lesquels ceux qui sont élevés pour une chose se trouvant destinés pour une autre, ni ceux qui montent, ni ceux qui descendent, ne peuvent prendre les maximes ni les lumières convenables à leur nouvel état, et beaucoup moins en remplir les devoirs. » Que dites-vous de ce langage, et concevez-vous, après l'avoir entendu, que Jean-Jacques Rousseau soit le docteur de prédilection de l'école révolutionnaire? Lorsque, sous la restauration, on proposait un projet de loi sur le droit d'aînesse, n'était-ce pas pour immobiliser une portion du patrimoine au sein de la famille et pour empêcher que les héritages ne s'évaporassent à force de se diviser? N'était-ce pas pour prévenir ces brusques changements de fortune qui paraissent funestes à Jean-Jacques Rousseau, et ce perpétuel va-et-vient des familles, tantôt montant et tantôt descendant? La stabilité dans les familles produit la stabilité dans l'État. Le droit d'aînesse, les majorats, les substitutions, ces institutions, favorables à l'aristocratie et contraires à la démocratie, procèdent toutes des principes que soutient Jean-Jacques Rousseau. La démocratie s'est-elle donc trompée en prenant Rousseau pour son docteur et pour son prophète?

Est-ce un aristocrate méconnu? Non; l'école révolutionnaire ne s'est point méprise : Jean-Jacques Rousseau n'est point toujours révolutionnaire par les doctrines, et il y a même beaucoup des doctrines de Jean-Jacques Rousseau qu'on peut retourner contre l'esprit révolutionnaire; mais ce qu'il y a d'essentiellement révolutionnaire dans Jean-Jacques Rousseau, ce sont les sentiments. Or, c'est là le point capital. L'homme est bien plus révolutionnaire par ses sentiments que par ses doctrines, et le cœur pousse à la révolte bien plus que l'esprit, qui ne sert que d'instrument. Ayez les meilleures doctrines du monde, ayez les maximes même de l'Évangile, si en même temps vous avez dans l'âme les passions révolutionnaires par excellence, je veux dire l'orgueil et l'envie, vous êtes, en dépit de la bénignité de vos doctrines, un révolutionnaire de la pire espèce. J'ai connu des athées qui étaient honnêtes gens : c'est que chez eux le cœur n'était pas athée; ils aimaient la justice sans y croire, et cela valait mieux pour eux que d'y croire sans l'aimer. J'ai connu aussi des spiritualistes ou des dévots qui étaient d'assez méchantes gens : c'est que chez eux l'âme était impie, la pensée seule ou la parole était pieuse. Les directeurs chrétiens ont bien raison de dire que le jour où les mauvaises passions n'auront plus intérêt aux mauvaises doctrines, ce jour-là les mauvaises doctrines seront vaincues. Otez en effet l'orgueil et l'envie du cœur de l'homme, que restera-t-il à l'esprit révolutionnaire? Rien ou presque rien : des maximes creuses, des sentences obscures, des principes qui se tournent et se retournent en tous sens. Depuis

quatre ans[1], nous avons beaucoup entendu parler du socialisme, et nous avons été bien près de voir ses œuvres. Comme doctrine, le socialisme est chose pitoyable : il n'y a rien de si vague et de si confus. Qu'est-ce donc qui a fait la force du socialisme, et qu'est-ce qui en fait le danger? Ce sont les mauvais sentiments du cœur humain. Le socialisme ne fait des prosélytes qu'après avoir fait des complices, et il ne pervertit les esprits qu'après avoir d'abord corrompu les âmes. Avec ses contradictions infinies, le socialisme est une vraie tour de Babel, c'est-à-dire une impossibilité; mais c'est la tour de Babel ayant pour garnison les sept péchés mortels : c'est là ce qui fait sa puissance.

Jean-Jacques Rousseau, dans son *Traité d'économie politique*, ne veut ni grandes villes, ni fabriques, ni routes, ni écoles, et il semble vouloir un droit d'aînesse, des majorats, des substitutions, ou tout au moins des lois qui immobilisent les patrimoines dans les familles. Quoi de moins révolutionnaire et de moins démocratique que tout cela? Mais le même homme, dans le même ouvrage, prêche contre le riche et le dénonce à la haine du pauvre; le même homme écrit ces paroles : « Tous les avantages de la société ne sont-ils pas pour les puissants et les riches? tous les emplois lucratifs ne sont-ils pas remplis par eux seuls? toutes les grâces, toutes les exemptions ne leur sont-elles pas réservées?..... Que le tableau du pauvre est différent! Plus l'humanité lui doit, plus la société lui refuse... S'il y a des cor-

1. Écrit en 1852. Réimprimé en 1874 avec le même à-propos.

vées à faire, une milice à tirer, c'est à lui qu'on donne la préférence. Il porte toujours, outre sa charge, celle dont son voisin plus riche a le crédit de se faire exempter. Au moindre accident qui lui arrive, chacun s'éloigne de lui. Si sa pauvre charrette verse, loin d'être aidé par personne, je le tiens heureux s'il évite en passant les avanies des gens lestes d'un jeune duc; en un mot, toute assistance gratuite le fuit au besoin, précisément parce qu'il n'a pas de quoi la payer; mais je le tiens pour un homme perdu, s'il a le malheur d'avoir l'âme honnête, une fille aimable et un puissant voisin. » Quelles doctrines, si sages, ou même si aristocratiques qu'elles soient, pourraient compenser de pareils sentiments? Ayez tous les principes que vous voudrez, si vous parlez de cette manière, si vous faites ce terrible appel à l'envie humaine, vous êtes un révolutionnaire.

III

J'ai examiné les écrits de Rousseau de 1750 à 1754, entre le *Discours sur les arts et les sciences* et le *Discours sur l'inégalité des conditions humaines*. Ces écrits ne sont curieux que parce qu'ils témoignent de la suite et de la persistance des pensées de Rousseau. J'arrive maintenant à l'événement le plus important de sa vie littéraire à cette époque, à la première représentation du *Devin du Village* et à

la publication de la *Lettre sur la musique française*.

Rousseau avait pris, pendant son séjour à Venise, le goût de la musique italienne. Il avait fait un premier opéra intitulé *les Muses galantes*, qui n'avait point réussi; il fit un nouvel essai, et *le Devin du Village* eut un grand succès. Le récit que Rousseau fait de la première représentation de son opéra à Fontainebleau, devant le roi, est un des plus piquants récits de ses *Confessions*. L'ivresse du triomphe, l'orgueil satisfait, l'embarras de sa contenance à la cour et l'effort qu'il fait pour y garder l'allure d'un austère républicain, tout cela se mêlant et se confondant, tout cela à demi avoué et à demi justifié fait une véritable scène de comédie. « J'étais ce jour-là dans le même équipage négligé qui m'était ordinaire; grande barbe et perruque assez mal peignée. Prenant ce défaut de décence pour un acte de courage, j'entrai de cette façon dans la même salle où devaient arriver, peu de temps après, le roi, la reine, la famille royale et toute la cour..... Quand on eut allumé, me voyant dans cet équipage au milieu de gens tous excessivement parés, je commençai d'être mal à mon aise; je me demandai si j'étais à ma place, si j'y étais mis convenablement; et, après quelques minutes d'inquiétude, je me répondis, Oui, avec une intrépidité qui venait peut-être plus de l'impossibilité de m'en dédire que de la force de mes raisons... Je suis mis à mon ordinaire, ni mieux ni pis; si je recommence à m'asservir à l'opinion dans quelque chose, m'y voilà bientôt asservi derechef en tout. Mon extérieur est simple et négligé, mais non crasseux ni malpropre; la barbe ne l'est point en elle-

même, puisque c'est la nature qui nous la donne, et que, selon les temps et les modes, elle est quelquefois un ornement..... Après ce petit soliloque, je me raffermis si bien que j'aurais été intrépide, si j'eusse eu besoin de l'être. Mais, soit effet de la présence du maître, soit naturelle disposition des cœurs, je n'aperçus rien que d'obligeant et d'honnête dans la curiosité dont j'étais l'objet... J'étais armé contre leur raillerie; mais leur air caressant, auquel je ne m'étais pas attendu, me subjugua si bien, que je tremblais comme un enfant quand on commença. J'eus bientôt de quoi me rassurer .. Dès la première scène, qui véritablement est d'une naïveté touchante, j'entendis s'élever dans les loges un murmure de surprise et d'applaudissement jusqu'alors inouï dans ce genre de pièces. La fermentation croissante alla bientôt au point d'être sensible dans toute l'assemblée, et, pour parler à la Montesquieu, d'augmenter son effet par son effet même. A la scène des deux petites bonnes gens, cet effet fut à son comble... J'entendais autour de moi un chuchotement de femmes qui me semblaient belles comme des anges, et qui s'entredisaient à demi-voix : Cela est charmant; cela est ravissant; il n'y a pas un son là qui ne parle au cœur. Le plaisir de donner de l'émotion à tant d'aimables personnes m'émut moi-même jusqu'aux larmes[1]. » Je ne puis pas lire ce récit du succès du *Devin du Village* sans me remettre en mémoire les vicissitudes de la mode! Cet opéra du *Devin du Village*, qui enthousiasma la ville et la cour en

1. *Confessions*, livre VIII.

1752, je l'ai vu, en 1823, honni comme une œuvre qui représentait la routine de la vieille école française [1].

On me dit (car en pareille matière mon ignorance musicale m'empêche d'avoir une opinion), on me dit que c'est surtout dans la musique qu'ont lieu ces vicissitudes de la mode. Elles y sont peut-être plus éclatantes qu'ailleurs, quoiqu'à vrai dire je les trouve un peu partout. Si je voulais les expliquer autrement que par l'inconstance naturelle du cœur humain, si j'en voulais chercher la cause dans la nature même des différents arts, j'en viendrais volontiers à la généalogie qu'Hegel donne des arts dans son esthétique. Il établit un parallèle ingénieux entre le développement de nos sens et le développement des qualités de la matière, et c'est de la rencontre de ces deux développements que naissent les arts et l'ordre dans lequel ils paraissent dans l'histoire de l'humanité. Le premier de nos sens qui se développe, celui qui est pour ainsi dire répandu sur tout notre corps et qui s'exerce presque malgré nous, c'est le tact, et la première aussi des qualités de la matière, celle que nous touchons et que nous apercevons partout, c'est la forme. Aussi, le premier des arts qui se développe dans le monde, c'est l'architecture et la sculpture, c'est-à-dire la forme avec la proportion, soit en grand comme dans les édifices, soit en petit, comme dans l'homme. Après le tact, la vue est le premier sens qui se développe dans l'homme, et la couleur, la première des qualités qui

1. En 1823, pendant une représentation du *Devin du village*, une perruque fut jetée sur le théâtre.

se développe dans la matière. De là la peinture, qui est l'art de la forme augmentée de la couleur. Celui de nos sens enfin qui se développe le plus lentement, c'est l'ouïe, et celle des qualités aussi de la matière qui se développe la dernière, qui ne vient pas nous frapper du premier coup par un choc ou une résistance comme la forme, par un objet ou un contraste comme la couleur, qui est invisible et impalpable, qui a quelque chose de délicat et de mystérieux, c'est le son. De là la musique, qui est aussi le dernier des arts à se développer dans l'histoire de la civilisation et qui brille souvent quand tous les autres s'éteignent, la musique, c'est-à-dire le son ramené à la mesure. Ce qu'il y a de délicat dans le son, qui est le principe de la musique, fait-il que l'art de la musique est plus mobile que les autres et que la mode en règle plus souverainement les vicissitudes? Les règles y sont-elles plus difficiles à fixer que dans les autres arts, parce que, ces règles ne pouvant se trouver que dans le rapport mystérieux qui existe entre le son et l'émotion de l'âme, ce rapport est impossible à établir d'une manière certaine, puisqu'il y a des sons fort divers qui excitent la même émotion? Je ne sais et laisse aux plus habiles à traiter ces questions délicates qui touchent à la nature même de la musique. Je reviens au succès du *Devin du Village* et à la querelle qui s'éleva alors entre les partisans de la musique italienne et les partisans de la musique française.

Rousseau prit vivement parti dans cette querelle. Quelque temps avant le succès du *Devin du Village*, il était arrivé à Paris des bouffons italiens qu'on fit

jouer sur le théâtre de l'Opéra. « Sans prévoir, dit Rousseau, l'effet qu'ils y allaient faire.... la comparaison des deux musiques entendues le même jour sur le même théâtre déboucha les oreilles françaises. » Il se forma aussitôt deux partis, l'un pour les bouffons et qui s'appelait le coin de la reine, parce qu'il se rassemblait, à l'Opéra, sous la loge de la reine; l'autre pour l'ancien opéra français et qui s'appelait le coin du roi, parce qu'il se rassemblait sous la loge du roi. Ce fut Grimm qui engagea la guerre contre la musique française. Il attaqua, dans une lettre sur l'opéra d'*Omphale* [1], cette « façon de pousser avec effort des sons hors de son gosier et de les fracasser sur les dents par un mouvement de menton convulsif que les Français appellent *chanter*, et que partout ailleurs en Europe on appelle *crier*. » Grimm mêlait des traits de satire philosophique à ses attaques contre la musique française, si bien que peu à peu c'était le parti de l'Encyclopédie qui se faisait le champion de la musique italienne. « En fait de goût, disait Grimm, la cour donne à la nation des modes, et les philosophes des lois. » Fallait-il en conclure que les philosophes étaient les meilleurs connaisseurs en musique? Je ne sais; mais ces sentiments philosophiques mêlés à la controverse musicale indiquent l'esprit du temps. *Le Petit Prophète de Bœhmischbrod*, autre brochure de Grimm dans cette querelle, est encore un recueil de railleries contre l'opéra français mises en style et en versets bibliques. Le ton de plaisanterie du *Petit Prophète* témoi-

1. *Omphale*, paroles de Lamothe, musique de Destouches.

gne chez Grimm d'un esprit tout français mêlé à une sorte d'imagination allemande qui est naïve en apparence et n'en est que plus piquante au fond. Voyez, par exemple, comme il se moque d'une façon plaisante du bâton du chef d'orchestre de l'Opéra. « Ch. IV. — LE BUCHERON. Et pendant que je me parlais ainsi à moi-même (car j'aime à me parler à moi-même, quand j'en ai le temps), je trouvai que l'orchestre avait commencé à jouer sans que je m'en fusse aperçu, et ils jouaient quelque chose qu'ils appelaient une ouverture, — et je vis un homme qui tenait un bâton, et je crus qu'il allait châtier les mauvais violons, car j'en entendis beaucoup parmi les autres qui étaient bons et qui n'étaient pas beaucoup. — Et il faisait un bruit comme s'il fendait du bois, et j'étais étonné de ce qu'il ne se démettait pas l'épaule, et la vigueur de son bras m'épouvanta. — Et je disais : Si cet homme-là était né dans la maison de mon père, qui est à un quart de lieue de la forêt de Bœhmischbroda, en Bohême, il gagnerait jusqu'à 30 deniers par jour, et sa famille serait riche et honorée, et ses enfants vivraient dans l'abondance ; — et je vis qu'on appelait cela battre la mesure, et encore qu'elle fût battue bien fortement, les musiciens n'étaient jamais ensemble. » Voltaire fut charmé de cette gaieté moitié allemande, moitié française et surtout anti-biblique, et, dans sa correspondance familière, il ne désigna plus Grimm que sous le nom du *Petit Prophète*.

La lettre sur *Omphale* et *le Petit Prophète* étaient les escarmouches de la guerre ; la *Lettre sur la musique française* fut une véritable bataille rangée. Cette

lettre n'est pas seulement une dissertation sur la musique, c'est un examen et une analyse de notre langue : est-elle et peut-elle être musicale? Elle n'a point de prosodie, ou « elle n'a qu'une mauvaise prosodie, peu marquée, sans exactitude, sans précision. Or, toute musique nationale tire son principal caractère de la langue qui lui est propre, et particulièrement de la prosodie de cette langue[1]. » Après avoir montré avec beaucoup de finesse et de sagacité les qualités et les défauts de notre langue, ses qualités pour l'éloquence, ses défauts pour la musique, Rousseau arrive à cette rude conclusion, qui fit bondir de colère le coin du roi. « Je crois avoir fait voir qu'il n'y a ni mesure ni mélodie dans la musique française, parce que la langue n'en est pas susceptible ; que le chant français est un aboiement continuel, insupportable à toute oreille non prévenue ; que l'harmonie en est brute, sans expression et sentant uniquement son remplissage d'écolier ; que les airs français ne sont point des airs ; que le récitatif français n'est point du récitatif : d'où je conclus que les Français n'ont point de musique et n'en peuvent avoir, ou que, si jamais ils en ont une, ce sera tant pis pour eux. »

Rousseau continue, dans son *Dictionnaire de Musique*, la guerre qu'il avait commencée dans sa *Lettre sur la musique française*, de sorte que ce dictionnaire est à la fois un traité de musique et un pamphlet. Comme traité de musique, il échappe à ma compétence ; comme pamphlet dans la guerre des

1. *Lettre sur la Musique française.*

bouffons, il m'est accessible. Il y a je ne sais combien d'articles de ce dictionnaire qui ne sont que des épigrammes sous forme d'aphorismes. Ainsi j'ouvre le livre au mot *crier :* « C'est forcer tellement la voix en chantant, dit Rousseau, que les sons n'en soient plus appréciables et ressemblent plus à des cris qu'à du chant. La musique française veut être criée ; c'est en cela que consiste sa plus grande expression. » Parfois, l'épigramme tourne à la déclamation : voyez, au mot *génie*, ce qu'il dit des jeunes musiciens, et à quels signes ils reconnaîtront s'ils ont du génie, signes, après tout, qu'il est facile d'imiter, puisqu'il ne s'agit que de pleurer, de tressaillir, de palpiter et de suffoquer en écoutant la musique. Mais si le jeune musicien n'a pas ces signes du génie musical, s'il n'a ni délires, ni ravissements, « oh ! alors, s'écrie Rousseau, ne demande pas ce que c'est que le génie ! Homme vulgaire, que t'importerait de le connaître? tu ne saurais le sentir : fais de la musique française ! » Voilà le trait épigrammatique; mais quelle peine et quelle pompe pour y arriver ! Parfois aussi, nous trouvons dans ce dictionnaire des traits curieux de caractère et des commentaires inattendus de ses *Confessions*. Ainsi au mot *copiste* il remarque d'abord, et cette observation se rapporte à ce que j'ai dit des vicissitudes de la musique, qu'on n'a jamais pu appliquer « l'art typographique à la musique avec autant de succès qu'à l'écriture, parce que, les goûts de l'esprit étant plus constants que ceux de l'oreille, on s'ennuie moins vite des mêmes livres que des mêmes chansons. » Il expose ensuite les devoirs et les soins d'un bon copiste. « Je sens,

dit-il, combien je vais me nuire à moi-même, si l'on compare mon travail à mes règles; mais je n'ignore pas que celui qui cherche l'utilité publique doit avoir oublié la sienne. Homme de lettres, j'ai dit de mon état tout le mal que j'en pense ; je n'ai fait que de la musique française et n'aime que l'italienne; j'ai montré toutes les misères de la société, quand j'étais heureux par elle; mauvais copiste, j'expose ici ce que sont les bons. O vérité! mon intérêt ne fut jamais rien devant toi ; qu'il ne souille en rien le culte que je t'ai voué ! » Que dites-vous de ce dithyrambe à propos des copistes de musique? Non, ce n'est pas par amour de la vérité que Jean-Jacques Rousseau a dit du mal de la littérature, quoique homme de lettres; de la société, quoique alors homme du monde; et de ses *copies* de musique, quoique copiste; c'est par vanité pure, hélas! et pour jouer l'homme austère et franc. Gardons-nous bien, d'ailleurs, de le prendre au mot quand il parle de ses mauvaises copies; nous risquerions fort de le fâcher, car il y a des jours où il met sa vanité à être un bon copiste. Écoutez cette anecdote, qui sera la dernière. « Il s'est élevé hier, dit madame d'Épinay dans ses *Mémoires*, une discussion entre Grimm et Rousseau, qui n'était au fond qu'une plaisanterie. Rousseau a eu l'air de s'y prêter de bonne grâce; mais il en souffrait intérieurement, ou je suis bien trompée. Il avait rapporté à M. d'Épinay les copies qu'il avait faites pour lui; celui-ci lui demanda s'il était homme à lui en livrer encore autant dans quinze jours; il répondit : « Peut-être que oui, peut-être que non; c'est suivant la disposition, l'humeur

et la santé. — En ce cas, dit M. d'Épinay, je ne vous en donnerai que six à faire, parce qu'il me faut la certitude de les avoir. — Eh bien ! répondit M. Rousseau, vous aurez la satisfaction d'en avoir six qui dépareront les six autres, car je défie que celles que vous ferez faire approchent de l'exactitude et de la perfection des miennes. — Voyez-vous, reprit Grimm en riant, cette prétention de copiste qui le saisit déjà ! Si vous disiez qu'il ne manque pas une virgule à vos écrits, tout le monde en serait d'accord; mais je parie qu'il y a bien quelques notes de transposées dans vos copies. » Tout en riant et en pariant, Rousseau rougit, et rougit plus fortement encore quand, à l'examen, il se trouva que M. Grimm avait raison. Il resta pensif et triste le reste de la soirée, et il est retourné ce matin à l'Hermitage sans mot dire[1]. » Ce qui faisait la tristesse de Rousseau, ce n'était pas que Grimm discréditait son métier, c'est qu'il déconcertait son charlatanisme.

Jean-Jacques Rousseau prétend que la description de l'incroyable effet que produisit sa *Lettre sur la musique française* « serait digne de la plume de Tacite. » C'était le temps de la grande querelle du Parlement et du clergé : le Parlement venait d'être exilé; la fermentation était au comble ; tout menaçait d'un prochain soulèvement. La brochure parut : à l'instant, toutes les autres querelles furent oubliées; on ne songea qu'au péril de la musique française, « et il n'y eut plus de soulèvement que contre moi, dit Rousseau. Il fut tel que la nation n'en est

1. *Mémoires* de Madame d'Épinay, t. II, p. 151.

jamais bien revenue... Quand on lira que cette brochure a peut-être empêché une révolution dans l'État, on croira rêver. » Heureux temps que celui où une brochure empêchait une révolution dans le gouvernement, en prêchant une révolution dans l'opéra! Mais ce qu'il y a de singulier, c'est que Rousseau, en parlant ainsi de l'effet de sa brochure, n'exagère pas. Grimm parle de même de l'effet de la querelle des deux musiques et de la brochure de Rousseau. « Les acteurs italiens, qui jouent depuis dix mois sur le théâtre de l'Opéra de Paris et qu'on nomme ici les bouffons, ont tellement absorbé l'attention de Paris, que le Parlement, malgré toutes ses démarches et procédures qui devaient lui donner de la célébrité, ne pouvait pas manquer de tomber dans un oubli entier. Un homme d'esprit a dit que l'arrivée de Manelli nous avait évité une guerre civile[1], » et plus loin, « Jean-Jacques Rousseau de Genève, que ses amis ont appelé le citoyen par excellence, cet éloquent et bilieux adversaire des sciences, vient de mettre le feu aux quatre coins de Paris par une lettre sur la musique, dans laquelle il prouve qu'il est impossible de faire de la musique sur des paroles françaises[2]..... Ce qui est difficile à croire, et ce qui n'en est pas moins vrai pour cela, c'est que M. Rousseau a pensé être exilé pour cette brochure. Il aurait été singulier de voir Rousseau exilé pour avoir dit du mal de la musique française, après avoir traité impuné-

1. 1er juillet 1753.
2. 15 octobre 1753.

ment les matières de politique les plus délicates[1]. »

Ce n'est pas la plume de Tacite, mais c'est la plume d'un détracteur habituel de Rousseau qui peint le prodigieux effet de la *Lettre sur la musique;* nous pouvons donc y croire, et qu'il me soit permis, ayant jugé sévèrement jusqu'ici le caractère de Jean-Jacques Rousseau, de finir par une remarque en sa faveur. Il fait son *Discours sur les sciences et les arts*, et le voilà tout à coup célèbre, partout loué et partout critiqué; il fait le *Devin du Village,* et les belles dames de la cour se pâment de plaisir à l'entendre; il fait enfin la *Lettre sur la Musique française,* et il fait presque une révolution en même temps qu'il en empêche une autre : tout cela en moins de trois ans. Il n'était rien, et il est tout en un moment. Comment ce brusque changement des ténèbres au grand jour ne l'aurait-il pas ébloui? Rousseau est le premier exemple de ces énormes orgueils qui semblent propres à notre temps, c'est-à-dire des orgueils qui veulent être tout à la fois, qui ne visent rien moins qu'à la divinité, et qui touchent à la folie. Aussi tenons compte de ce qu'il y a d'extraordinaire dans sa destinée littéraire : il s'est enivré; mais n'oublions pas que la coupe qui l'a enivré, tout le monde la lui a présentée avec enthousiasme. Le monde fait plus de fous que la nature, et pour se racheter de cette faute le monde a pris le parti d'être surtout sévère pour les fous qu'il a faits.

1. 1er janvier 1754.

CHAPITRE IV

LE DISCOURS SUR L'INÉGALITÉ DES CONDITIONS.

Pourquoi y a-t-il des riches et des pauvres, des grands et des petits? Pourquoi n'avons-nous pas tous la même destinée et la même fortune? Terrible question que nous adressons à Dieu et à la société dans nos jours de dépit et de souffrance, et qui fait tantôt des athées et tantôt des révolutionnaires; question douloureuse que les bons et les compatissants se font aussi quand ils voient souffrir leurs semblables, et qui reste, pour eux, un mystère divin, dont ils essayent d'adoucir la rigueur par leurs bienfaits, sans chercher à en pénétrer la profondeur. Mais qu'elle vienne de l'envie et de la cupidité, qu'elle vienne de la curiosité ou même d'un sentiment de justice, la question de l'inégalité des conditions humaines est au fond de toutes les plaintes et de tous les doutes de l'homme; elle irrite les

envieux, elle inquiète les curieux, elle afflige les bons. Il n'y a que l'égoïste qui trouve que tout est dans l'ordre naturel, lorsque l'inégalité est à son profit.

Pourquoi les conditions humaines sont-elles inégales? dit Rousseau. Parce que l'homme se développe, et il se développe surtout dans la société. « L'inégalité, étant presque nulle dans l'état de nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'esprit humain [1]. » Dans la société, en effet, les facultés de l'homme ont plus d'occasions et de chances de se développer que dans la solitude. Une fois que l'homme est en rapport avec ses semblables, il s'ingénie et il s'avise; il se compare et il se mesure; il y a des forts et des faibles, des habiles et des sots, des bons et des méchants; il y en a qui prévoient que, s'ils abattent l'arbre pour avoir le fruit, ils n'auront le fruit qu'une fois, et qu'au contraire, s'ils laissent vivre l'arbre et même s'ils le cultivent, ils auront le fruit tous les ans. Cette seule réflexion crée déjà entre les hommes du même pays une prodigieuse inégalité; mais aussi cette réflexion ne vient point à l'homme dans l'état de nature : elle ne vient qu'à l'homme qui est déjà sorti de l'état de nature.

Qu'est-ce donc que cet état de nature où aucune réflexion ni aucun développement de l'esprit ne vient troubler l'égalité primitive? L'état de nature a-t-il existé quelque part? Les philosophes du dix-huitième siècle parlaient beaucoup de l'état de na-

1. Tome VII, édition de 1790.

ture, sans beaucoup s'en rendre compte, et ils en faisaient un âge d'or qu'ils opposaient à la société. Rousseau se garde bien d'adopter cet état de nature inventé par des philosophes qu'il se plaît à contredire; il nie hardiment qu'il y ait jamais eu quelque part un état de nature. Mais si l'égalité n'existe que dans l'état de nature, et si l'état de nature n'a jamais existé, que devient l'égalité si chère à Rousseau? Aussi Rousseau, après avoir détruit l'état de nature des philosophes, se hâte d'en refaire un autre, c'est-à-dire l'état de l'homme naturel. Ce procédé, notons-le en passant, est le procédé favori de Rousseau. Personne n'est plus habile et plus empressé à détruire les systèmes des autres pour y substituer les siens, sans qu'il y ait au fond grande différence entre le système qu'il renverse et celui qu'il élève.

Point d'état de nature, c'est une chimère qui n'a jamais existé; mais nous pouvons imaginer ce qu'aurait été la nature de « l'homme abandonné à lui-même. » L'homme naturel, voilà donc l'hypothèse que Rousseau substitue à l'état de nature. Voyons si l'hypothèse vaut mieux que la chimère. L'une n'a pas existé, l'autre peut-elle exister? Telle est la question. Ici Jean-Jacques nous met à notre aise. Le dialecticien écarte avec tant de soin toutes les idées et toutes les acquisitions qui viennent d'une autre origine que de *la nature de l'homme abandonné à lui-même*, qu'il finit par rendre son homme naturel aussi impossible que l'état de nature est chimérique; mais cette impossibilité n'effraye pas Jean-Jacques Rousseau : il s'y heurte bravement, plus fier de la force dialectique qu'il met à réduire l'homme naturel à sa

propre expression, que fâché du tort que cette conclusion doit faire à sa doctrine. Il tient plus à sa logique qu'à sa cause.

Cette logique est admirable dans le triage qu'elle fait entre ce que l'homme tient de la nature et ce qu'il tient de la société ; seulement, quand on arrive au bout du triage, on est effrayé du peu que c'est que l'homme naturel. Cet effroi même est un service que Rousseau rend malgré lui à la société. Il y a deux doctrines en effet qui luttent depuis longtemps dans le monde : l'une qui croit que l'homme peut tout tirer de son propre génie, sa morale, son gouvernement, ses lois, ses langues, ses arts, son industrie, la société enfin; l'autre qui croit au contraire que l'homme a reçu de Dieu lui-même non-seulement la force de créer la société, les langues, les institutions, mais qu'il a reçu la société même, c'est-à-dire le langage et la loi, et que c'est de cette société primitive et divine que dérivent les diverses sociétés que nous voyons sur la terre. Poussez jusqu'au bout la doctrine qui fait la société d'institution humaine : l'homme alors, ayant tout fait, peut aussi tout défaire. Il a fait les lois, il peut les défaire ; il a fait les gouvernements, il peut les défaire ; il a fait la famille, la propriété, la religion, il peut les défaire. Tout lui est soumis ; point de règles inébranlables, point de droits primordiaux. Nous sommes ce que nous font les lois que nous faisons. Avec cette doctrine, l'ordre social dépend d'un scrutin. Poussez au contraire jusqu'au bout la doctrine que la société est d'institution divine : tout novateur est un sacrilége, toute amélioration est une impiété, toute assemblée

législative est un conciliabule d'hérétiques. Au dix-huitième siècle, où l'homme était en train de proclamer sa souveraineté et de se passer de Dieu, c'était rendre service à la société que de montrer à l'homme le peu qu'il est, abandonné à lui-même. Il est vrai que Rousseau voulait prouver en même temps que ce peu qu'est l'homme naturel vaut mieux que l'homme civilisé; mais qu'importe la conclusion du philosophe? qu'importe qu'il arrive à l'erreur en passant par la vérité? Nous sommes maîtres de nous arrêter où la vérité finit et où l'erreur commence.

« En considérant l'homme, dit Jean-Jacques Rousseau, tel qu'il a dû sortir des mains de la nature, je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais, à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous [1]. » Oui, l'homme est l'animal organisé le plus avantageusement de tous; mais, prenez-y garde, ce qui fait la supériorité de son organisation, c'est qu'il est capable de réfléchir et de raisonner. Or, s'il réfléchit et s'il raisonne, tout est perdu : il sort de l'état de nature, l'inégalité commence, de telle sorte que l'homme, qui n'a que sa faculté de réfléchir pour compenser son défaut de force et d'agilité en face des autres animaux, ne peut pas user de cette faculté sans mettre en péril à l'instant même cette égalité primitive qui tient tant au cœur de Jean-Jacques Rousseau.

1. « Deus homini animam creavit, qua per rationem atque intelligentiam omnibus esset præstantior animalibus. » Saint Augustin, *Cité de Dieu,* livre XII-XXIII.

Cette nécessité que l'homme a de réfléchir, parce que la réflexion est le don particulier de son organisation, cette nécessité est un écueil sur lequel Jean-Jacques Rousseau vient échouer à chaque instant ; car il a beau faire, son homme naturel ne peut ni regarder, ni marcher, ni remuer les bras, ni manger, sans réfléchir. Tout lui cause une réflexion, tout l'y oblige. Voyez la description que fait Jean-Jacques Rousseau des premières actions de son homme naturel : « La terre, dit-il, abandonnée à sa fertilité naturelle et couverte de forêts immenses que la cognée ne mutila jamais, offre à chaque pas des magasins et des retraites aux animaux de toute espèce. Les hommes dispersés parmi eux observent, imitent leur industrie, et s'élèvent ainsi jusqu'à l'instinct des bêtes, avec cet avantage que chaque espèce n'a que le sien propre, et que l'homme, n'en ayant peut-être aucun qui lui appartienne, se les approprie tous, se nourrit également de la plupart des aliments que les autres animaux se partagent, et trouve par conséquent sa subsistance plus aisément que ne peut faire aucun d'eux. » Oui, comme l'homme n'a pas d'instinct qui lui soit propre, il peut s'approprier celui des animaux divers ; mais en vertu de quoi et comment peut-il faire cette appropriation ? Par sa raison, par sa réflexion. Quel travail intellectuel que d'observer dans chaque animal la qualité qui lui est propre et qui peut être utile à l'homme, de l'accommoder à notre usage, et surtout, car c'est le point le plus difficile et le plus délicat, de transformer en science ce qui n'est qu'un instinct ! A voir quelle profonde différence de fond

et de procédé il y a entre l'instinct des animaux et la science humaine, on peut grandement douter que l'imitation des animaux ait pu aider l'homme à inventer les sciences. Il lui a été plus court et plus facile de les créer par l'effort spontané de son intelligence, s'il est vrai que l'homme ait lui-même inventé ses arts et ses sciences, que de les imiter des animaux et de partir de l'instinct pour arriver à la science.

Ce n'est pas tout : quand Rousseau parle de la fertilité naturelle de la terre, que veut-il dire? Est-ce une fertilité utile et nourricière ou une fécondité embarrassante et parasite? Livrée à sa fertilité naturelle, sans l'aide et la direction de la culture, la terre se couvre d'herbes inutiles et nuisibles plutôt que de moissons nourricières[1]. La terre a besoin de l'homme comme l'homme a besoin de la terre. L'homme qui, pour vivre, se fierait à la fertilité naturelle de la terre risquerait bien vite de mourir de faim : l'homme cultivera donc la terre; mais alors encore tout est perdu. Cultiver, c'est réfléchir, c'est prévoir, c'est raisonner, que sais-je? De plus, pour labourer, il faut du fer; l'agriculture, premier danger, nous conduit à la métallurgie, second danger. « Pour le poëte, dit Rousseau, c'est l'or et l'argent, mais, pour le philosophe, ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes et perdu le genre humain[2]. »

Ainsi l'homme ne peut profiter de son organisation plus avantageuse que celle des autres animaux

1. Voir dans Buffon la description de la nature sauvage.
2. Tome VII, p. 132.

qu'à la condition de réfléchir ; mais, s'il réfléchit, alors, selon Rousseau, il sort de l'état naturel ; il est perdu : plus d'égalité possible, et, une fois l'égalité perdue, tous les maux de la civilisation arrivent. Rousseau n'hésite pas sur ce point : il préfère de beaucoup l'homme naturel à l'homme civilisé, et, pour qu'on ne l'accuse pas d'adoucir ou de farder sa conclusion, il arrive sans se faire prier à son fameux aphorisme : « L'état de réflexion est un état contre nature, et l'homme qui médite est un animal dépravé[1]. »

Si l'homme qui réfléchit est un animal dépravé, l'homme qui ne réfléchit pas est un animal impossible. Que faire donc ?

Je sais bien que Rousseau cherche à déguiser la dureté de son aphorisme en disant : « Si la nature nous a destinés à être sains, la réflexion est un état contre nature. » Mais quoi ! cela veut-il dire que l'homme n'a autre chose à faire ici-bas que se bien porter ? L'état de nature n'est-il autre chose que la bonne santé ? En ce cas l'aphorisme de Rousseau ressemble fort aux prescriptions de certains médecins : Si vous voulez vous bien porter ne pensez pas trop. Vous avez des soucis, oubliez-les ; des chagrins, n'y songez pas. Ne vous inquiétez ni de votre famille, ni de vos amis, ni de vos affaires ; ne vous attachez qu'à bien digérer : c'est là l'important. Les médecins ont observé depuis longtemps que l'âme et l'esprit, l'une avec ses passions et l'autre avec ses réflexions, nuisaient au bon état du corps, que la lame usait

1. Tome VII, p. 63.

trop le fourreau, et, comme ils sont surtout chargés d'entretenir le fourreau, ils se plaignent des secousses de la lame. Ils trouvent que la machine irait beaucoup mieux, si elle allait toute seule, et ils supprimeraient de bon cœur la mauvaise habitude que nous avons prise de penser. Mais quoi! ne pas penser, n'est-ce pas s'approcher de l'imbécillité? Les médecins nous répondent assez pertinemment : « Eh! rassurez-vous, vous penserez toujours assez. » Rousseau va plus loin : « Eh bien! quand vous ne penseriez pas, où serait le mal? L'imbécillité n'est pas un si grand malheur, et ce fut un être bienfaisant celui qui le premier suggéra à un habitant des rives de l'Orénoque l'usage de ces ais qu'il applique sur les tempes de ses enfants et qui leur assurent du moins une partie *de leur imbécillité et de leur bonheur originel*[1]. »

La santé et l'imbécillité, voilà l'état de nature. Un imbécile bien portant, voilà l'homme naturel : en effet, quand vous écartez avec une logique rigoureuse tout ce que l'homme tient de la société, vous arrivez en fin de compte au sauvage inerte et imbécile. Cependant ce sauvage, en dépit de son inertie, sera remué par quelque chose; il aura des désirs et des craintes; il y aura pour lui des biens et des maux; oui, voici les désirs de l'homme sauvage « qui ne passent pas ses besoins physiques; les seuls biens qu'il connaisse dans l'univers sont la nourriture, une femelle et le repos; les seuls maux qu'il craigne sont la douleur et la faim. » *Ecce homo!*

1. Tome VII, p. 72.

Ici je ne puis pas m'empêcher de citer une anecdote.

Mademoiselle Quinault, actrice de l'Opéra, recevait chez elle les philosophes et les grands seigneurs du dix-huitième siècle. Ils venaient souper chez elle, et quand les domestiques étaient sortis, alors entre les hommes du monde et les hommes de lettres commençait la conversation la plus libre et la plus hardie qu'on puisse imaginer. Lois et religion, gouvernement et culte, tout était battu en brèche. Or, un soir qu'on avait mis en pièces Dieu, le pape, les rois, les magistrats, et qu'on n'avait laissé debout que le lieutenant de police, qui empêche la bonne compagnie d'être volée et de n'avoir plus de quoi donner à souper, on se mit, en finissant, à causer du plaisir et du bonheur. Qu'est-ce que le plaisir? qu'est-ce que le bonheur? « Messieurs, s'écria Duclos, un des convives, il est absurde de discuter sur une chose qui est entre les mains de tout le monde. On est heureux quand on veut ou quand on peut. Je ne vois pas..... — Parlez pour vous à qui il ne faut, pour l'être, que du pain, du fromage et la première venue, » lui répondit Mademoiselle Quinault [1].

La nourriture, une femelle, le repos, voilà le bonheur de l'homme selon la nature; du pain, du fromage et la première venue, voilà le bonheur de l'homme selon la philosophie du dix-huitième siècle, expliquée et résumée par mademoiselle Quinault. Singulière ressemblance et pleine d'enseignements! Oui, quand la civilisation commence, si elle com-

1. *Mémoires* de Madame d'Épinay, t. Ier, p. 382.

mence dans les forêts, ainsi que le prétend Rousseau, la civilisation commence par les grossiers désirs et les grossiers besoins du sauvage; mais bientôt ces besoins et ces désirs se règlent et se purifient, bientôt même ils vont prendre d'autres noms, des noms doux et sacrés. La nourriture devient le repas du foyer domestique, la table hospitalière où les dieux sont invoqués et où ils président, où quiconque vient s'asseoir est un hôte et un ami. Cet affreux nom de femelle disparaît devant le nom gracieux et saint d'épouse et le nom touchant et sacré de mère de famille. Puis, quand, après une longue jouissance de ces biens chéris et vénérés, la civilisation laisse corrompre les mœurs ou altérer les sentiments des hommes, alors, comme pour punir les nations et les individus, l'homme retourne aux grossiers désirs et aux grossiers besoins de son début, et il finit comme il a commencé. Triste condition des sociétés ou de l'homme, qui ayant, les unes usé leurs lois et leurs institutions, les autres perverti l'idée de la règle et du devoir, et appelant cela n'avoir point de préjugés, reviennent à la barbarie par le raffinement! Il y a, hélas! deux états de nature ou deux hommes naturels, l'un qu'invente et que peint Rousseau; mais celui-là au moins, j'ai le droit et le bonheur d'en douter, et je ne crois pas qu'il ait existé nulle part; l'autre homme naturel est celui que produit la corruption du cœur et de l'esprit humain, lorsque l'homme, rejetant toute loi et tout devoir, s'abandonne à lui-même, à ses instincts, à ses passions, sans scrupule, sans retenue, et ne songe qu'à satisfaire ses appétits brutaux. Voilà le

véritable état de nature, et celui-là, ne le cherchez pas dans les forêts : il est dans les sociétes qui finissent, il est dans les âmes qui se pervertissent et qui se dégradent. Je n'ai pas peur de la barbarie qui commence les sociétés; j'ai peur et dégoût de celle qui les finit : c'est la pire. Il n'y a même que celle-là qui soit la barbarie et qui soit vraiment le contraire de la civilisation; elle en est d'autant plus le contraire, qu'elle en est l'excès, ce qui fait que beaucoup s'y trompent.

Rousseau n'a point ignoré cette grande et douloureuse vérité. Il sait que, si nous entrons dans le cercle social par l'état de nature, c'est par l'état de nature aussi que nous en sortons; seulement il met ce dernier état de nature à la charge du despotisme. « Quand les sujets, dit-il, n'ont plus d'autre loi que la volonté du maître, ni le maître d'autre règle que ses passions, les notions du bien et les principes de la justice s'évanouissent. C'est ici que tout se ramène à la seule loi du plus fort, et par conséquent *à un nouvel état de nature différent de celui par lequel nous avons commencé*, en ce que l'un était l'état de nature dans sa pureté, et que ce dernier est le fruit d'un excès de corruption. » Au dix-huitième siècle, on croyait et on disait volontiers que le despotisme est le grand coupable des maux de la société. Nous savons aujourd'hui que le despotisme est un des destructeurs de la société, mais qu'il n'est pas le seul. C'était l'état de nature, je le crois, que l'état de l'empire romain sous ses tyrans, quand il n'y avait d'autres lois que la force; quand l'empereur se passait tous ses caprices de cruauté et de débauche, jusqu'à

ce qu'il fut assassiné; quand les délateurs satisfaisaient leurs convoitises par la calomnie, comme l'empereur par la force; quand l'or et le plaisir étaient le désir et la pensée universelle. Mais la démocratie athénienne dans ses mauvais jours, quand le peuple obéissait aveuglément à ses flatteurs, quand il tuait Socrate et Phocion, ou, sans remonter dans l'histoire ancienne, la France en 1793, quand il n'y avait ni loi ni règle que la volonté des démagogues ou le caprice brutal de la foule, n'était-ce pas aussi l'état de nature? Le despotisme et l'anarchie sont un égal retour de la société à la barbarie. Néron est le sauvage sur le trône, comme Marat est le sauvage dans les clubs; car n'avoir ni frein ni scrupule, céder à tous ses désirs et à toutes ses pensées, c'est là assurément être sauvage, et peu m'importe que vous ayez des désirs plus raffinés et des pensées plus compliquées que celles du sauvage de Rousseau, tant pis pour la société! Néron n'est un si cruel tyran que parce qu'il est un artiste; Marat n'est un si cruel démagogue que parce qu'il est un sophiste : une âme sauvage et un esprit civilisé, combinaison terrible et fréquente, hélas! dans les vieilles sociétés!

On ne peut pas reprocher à Rousseau d'avoir fardé son état de nature pour nous le faire adopter plus aisément. On dirait même qu'au lieu d'adoucir sa description, il tient à la rendre dure et choquante. Il dépeint avec une sorte de complaisance le sauvage inerte et imbécile dont il fait le type de l'homme. « Son âme, dit-il, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être, et ses

projets, bornés comme ses vues, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée. Tel est encore aujourd'hui le degré de prévoyance du Caraïbe : il vend le matin son lit de coton et vient pleurer le soir pour le racheter, faute d'avoir prévu qu'il en aurait besoin pour la nuit prochaine. »

Ici vient une grande et importante question. Ce sauvage inerte et imprévoyant qui est, selon Rousseau, le véritable homme naturel, comment est-il devenu l'homme civilisé que nous voyons? Peut-il le devenir? La brute humaine que décrit Rousseau peut-elle devenir le citoyen d'Athènes sous Périclès ou le courtisan de Versailles sous Louis XIV? Les philosophes du dix-huitième siècle ne doutaient pas que la métamorphose ne fût possible, et ils croyaient qu'elle s'était faite peu à peu. Ils pensaient que de l'état de nature à la civilisation il y avait plus ou moins d'étapes, mais que c'était la même route; seulement ils ne se faisaient pas de l'état de nature l'image rebutante qu'en fait Rousseau : ils le peignaient en beau, et par là ils rapprochaient les degrés à parcourir de l'état de nature à la civilisation. Rousseau ne croit point le passage possible, et il emploie sa logique impitoyable à démontrer contre les philosophes de son temps l'impossibilité de passer de l'état de nature à l'état social. « Plus on insiste sur ce sujet, dit Rousseau, plus la distance des pures sensations aux simples connaissances s'agrandit à nos regards, et il est impossible de concevoir comment un homme aurait pu par ses seules forces, sans le secours de la communication et sans l'aiguillon de la nécessité, franchir un si grand intervalle,

Combien de siècles se sont peut-être écoulés avant que les hommes aient été à portée de voir d'autre feu que celui du ciel ! Combien ne leur a-t-il pas fallu de différents hasards pour apprendre les usages les plus communs de cet élément?... Que dirons-nous de l'agriculture, art qui demande tant de travail et de prévoyance, qui tient à tant d'autres arts, qui très-évidemment n'est praticable que dans une société au moins commencée [1]?... » Ainsi, même pour inventer et pratiquer les arts les plus simples, il faut que la société soit au moins commencée; mais, pour commencer la société, il faut que les hommes aient entre eux le moyen de s'entendre et de se communiquer leurs pensées, il faut un langage. Or comment inventer le langage? Dire qu'on a commencé à parler par gestes, puis qu'on a substitué un beau jour aux gestes les articulations de la voix, c'est ne rien dire, car « cette substitution est difficile à concevoir en elle-même, puisque cet accord unanime a dû être motivé et que la parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole. » Ainsi l'homme n'a pas pu créer les arts les plus simples avant de créer la société ; il n'a pas pu créer la société avant de créer le langage ; il n'a pas pu créer le langage avant d'avoir déjà un langage à sa disposition, et Rousseau conclut par cette réflexion significative : « Quant à moi, effrayé des difficultés qui se multiplient, et convaincu de l'impossibilité presque démontrée *que les langues aient pu naître et s'établir par des moyens purement humains*, je laisse à qui vou-

1. Tome VII, p. 76.

dra l'entreprendre la discussion de ce difficile problème, lequel a été le plus nécessaire de la société déjà liée à l'institution des langues, ou des langues déjà inventées à l'établissement de la société? »

Nous touchons en ce moment à deux conclusions fort différentes, la conclusion de Rousseau ou plutôt celle de son paradoxe, conclusion pleine d'embarras et de contradictions à peine déguisées, et, à côté de celle-là, la conclusion naturelle et vraie des principes que Rousseau a posés, la conclusion qu'il est impossible que Rousseau n'ait pas vue, tant il s'en approche. Voyons d'abord la conclusion de Rousseau. « Errant dans les forêts, sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre et sans liaison, sans nul besoin de ses semblables comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement, l'homme sauvage, sujet à peu de passions et se suffisant à lui-même, n'avait que les sentiments et les lumières propres à cet état; il ne sentait que ses vrais besoins, ne regardait que ce qu'il croyait avoir intérêt de voir, et son intelligence ne faisait pas plus de progrès que sa vanité. Si par hasard il faisait quelque découverte, il pouvait d'autant moins la communiquer *qu'il ne reconnaissait pas même ses enfants*... Si je me suis étendu sur la supposition de cette condition primitive, c'est qu'ayant des anciennes erreurs et des préjugés invétérés à détruire, j'ai cru devoir creuser jusqu'à la racine, et montrer, dans le tableau du véritable état de nature, combien l'inégalité, même naturelle, est loin d'avoir dans cet état autant de réalité et d'influence

que le prétendent nos écrivains[1]. » Voilà donc, selon Rousseau, les conditions de l'égalité primitive : point de domicile, point d'industrie, point de famille; l'homme ne reconnaît pas même ses enfants : un esprit inerte et une âme indifférente, c'est de cette façon seulement que l'égalité peut être conservée. Mais alors vient aussitôt cette question : l'égalité vaut-elle d'être conservée à ce prix? Et si nous ne pouvons retrouver en effet l'égalité qu'en retrouvant l'état naturel de l'homme, si l'état naturel de l'homme est de n'avoir ni famille, ni domicile, ni langage, ni industrie, ne ferons-nous pas bien de nous résigner à n'être pas égaux les uns aux autres, puisque c'est la seule manière pour nous de n'être point des brutes inertes?

Que Rousseau, en parlant comme nous venons de l'entendre, ait voulu conclure pour ou contre l'inégalité, peu importe, car ce n'est là, selon moi, que la petite conclusion de son discours; il y en a une autre plus belle et plus grande qu'il n'exprime pas, mais à laquelle j'ai hâte d'arriver.

Les impossibilités humaines aboutissent à la puissance divine; c'est là qu'elles vont se dénouer. Quand donc Rousseau démontre avec une force admirable l'impossibilité pour l'homme naturel d'avoir une famille, un langage, un domicile, une patrie, je ne m'effraye pas de ces coups qu'il porte à l'homme naturel, je m'en applaudis au contraire; car, puisque l'homme n'a créé ni la famille, ni la maison, ni le langage, ni même l'art et l'industrie, c'est Dieu qui les a créés, et je me réjouis de voir ôter à tant de grandes

1. Tome VII, p. 109.

et bonnes choses le caractère humain pour leur donner le caractère divin. Il me répugnait d'entendre dire que l'homme était l'auteur de la famille, de la société, de la patrie, et, loin de savoir gré à l'orgueil humain de faire tout procéder de l'homme, je me disais en moi-même que, si tout cela était créé de notre poussière, tout cela pouvait y retomber. Grâce à Dieu, voilà Rousseau qui me prouve que l'homme est incapable de créer le foyer domestique, le lit conjugal, la table hospitalière, le berceau de l'enfant, le fauteuil de l'aïeul et le tombeau des ancêtres. Merci, mille fois merci, philosophe qu'on a pris à tort pour un misanthrope! Je m'appuierai désormais avec confiance sur ces objets sacrés, puisque je sais qu'ils ne viennent pas de moi. L'homme en effet ne s'appuie que sur ce qu'il n'a pas créé; il ne se fie qu'aux choses qui ne sortent pas de ses mains. On le dit orgueilleux: oui, orgueilleux en apparence, mais faible au fond et timide, car tout ce qu'il a créé, il s'en défie. Il sait qu'il y a là une fragilité originelle qui l'inquiète et le mécontente ; il se pavane d'être créateur aux petites choses, il s'épouvante de l'être aux grandes. Par orgueil, il aime à faire ses lois, ses institutions, son gouvernement; mais, comme il les fait, il ne les respecte pas. Gouvernements créés de main d'homme, religions nées de l'imagination humaine, que de fois je vous ai vus naître et mourir! et c'est parce que j'avais vu votre naissance que je savais d'avance que je verrais votre mort. Heureuses donc les institutions que l'homme n'a pas créées et qui le soutiennent! heureuses la famille et la société de n'avoir pas pu être créées par l'humanité! Pour qui

sait voir et qui sait entendre, l'abîme que Rousseau a mis entre l'homme naturel et l'homme social est un abîme utile; c'est le fossé qui sépare la civilisation de la barbarie.

II

Trois choses sont établies : 1° Il n'y a pas eu d'état de nature, c'est une chimère des philosophes; mais on peut supposer l'homme abandonné à lui-même : c'est l'état naturel. 2° Cet état naturel est le seul qui comporte l'égalité; mais cet état naturel est l'immobilité de l'âme et de l'esprit, autrement dit l'inertie et l'imbécillité. 3° Enfin, l'homme n'a pas pu passer par lui-même de l'état naturel à l'état social; l'abîme est trop profond. Ces trois points une fois établis, allons plus loin.

Si l'homme n'a pas pu par ses propres efforts passer de l'état naturel à l'état social, il s'ensuit que la société n'est pas de création humaine, mais divine, et que l'inégalité, qui est, selon Rousseau, le propre de l'état social, est aussi une institution divine. Voilà à quoi Rousseau vient aboutir, et, arrivé à ce point, il semble qu'il ne peut pas aller plus loin, car que dire contre l'inégalité, si elle est, comme la société elle-même, d'institution divine? Comment Rousseau sortira-t-il de l'impasse où il s'est engagé? Comment, ayant bâti le mur contre lequel il semble

n'avoir plus qu'à se casser la tête, va-t-il tâcher de s'y ménager une issue ?

On sent dans le passage de la première à la seconde partie combien Rousseau est embarrassé. « Après avoir montré, dit-il, que la perfectibilité, les vertus sociales et les autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance, ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes, qu'elles avaient besoin pour cela *du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître*, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa constitution primitive, il me reste à considérer et à rapprocher les différents hasards qui ont pu perfectionner la raison humaine en détériorant l'espèce, rendre un être méchant en le rendant sociable, et *d'un terme si éloigné amener enfin l'homme et le monde au point où nous les voyons*[1]. » Bizarre contradiction ! Tout à l'heure l'homme ne pouvait point passer seul et par lui-même de l'état naturel à l'état social ; Rousseau maintenant se rapproche des philosophes qu'il combattait, et il croit que l'homme, grâce, il est vrai, à des hasards efficaces, a pu par lui-même *perfectionner sa raison* et arriver à l'état social. Rousseau essaye donc de déterminer les diverses phases de ce perfectionnement de la raison qu'il maudit, de ce développement spontané des facultés humaines qu'il regarde comme une décadence, de ce passage enfin de l'état naturel à l'état social qu'il disait impossible.

La première phase de l'établissement de la société

1. Tome VII, p. 114.

est l'établissement de la propriété. Rousseau la signale en la détestant : « Le premier, dit-il, qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi ! et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur ! Vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne ! » L'anathème est éloquent ; mais bientôt Rousseau se ravise, et, songeant que, pour que l'homme arrive à l'idée de la propriété, il faut que d'autres idées aient précédé celle-là, il consent à ne pas prendre le premier propriétaire pour le premier coupable en ce monde. Il cherche un coupable plus ancien, un crime plus originel, la propriété n'étant qu'un des derniers degrés du développement de l'homme. Voyons donc les premiers. D'abord l'homme se retirait pour dormir sous le premier arbre venu ou dans une caverne ; il s'avisa un beau jour de creuser la terre ou de se faire une hutte de branchages : « ce fut là l'époque d'une première révolution qui forma *l'établissement et la distinction des familles*, et qui introduisit une sorte de propriété, d'où peut-être naquirent déjà bien des querelles et des combats[1]. » Ainsi l'homme sort de la promiscuité, qui est la plus radicale égalité du monde ; il distingue sa famille, premier pas vers la décadence ; il a une

1. Tome VII, p. 128.

cabane qu'il dit la sienne, second pas. La cabane amène le jardin ou l'agriculture, l'agriculture amène la propriété. « Les choses en cet état eussent encore pu demeurer égales, si les talents eussent été égaux ; » mais, voilà le malheur! il y avait des forts et des faibles, des adroits et des maladroits, « et, en travaillant également, l'un gagnait beaucoup, tandis que l'autre avait peine à vivre. » J'entends. La décadence est consommée ; nous sommes arrivés par la société à l'inégalité.

Ici Rousseau fait un tableau affreux de la société, et, s'il n'a pas flatté l'état naturel dans la peinture qu'il en a faite, il se dédommage des vérités qu'il s'est cru forcé de dire sur l'état naturel par les duretés qu'il dit à la société. « Une fois la société établie, dit Rousseau, être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes ; et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortége. D'un autre côté, de libre et indépendant qu'était auparavant l'homme, le voilà, par une multitude de nouveaux besoins, assujetti pour ainsi dire à toute la nature et surtout à ses semblables, dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître : riche, il a besoin de leurs services ; pauvre, il a besoin de leurs secours, et la médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux. Il faut donc qu'il cherche sans cesse à les intéresser à son sort, et à leur faire trouver en effet ou en apparence leur profit à travailler pour le sien ; ce qui le rend fourbe et artificieux avec les uns, impérieux et dur avec les autres, et le met dans la nécessité d'abuser tous ceux dont il a besoin, quand il ne

peut s'en faire craindre, et qu'il ne trouve pas son intérêt à les servir utilement. Enfin, l'ambition dévorante, l'ardeur d'élever sa fortune relative, moins par un véritable besoin que pour se mettre au-dessus des autres, inspirent à tous les hommes un noir penchant à se nuire mutuellement, une jalousie secrète d'autant plus dangereuse, que, pour faire son coup plus en sûreté, elle prend souvent le masque de la bienveillance; en un mot, concurrence et rivalité d'une part, de l'autre opposition d'intérêts, et toujours le désir caché de faire son profit aux dépens d'autrui : tous ces maux sont le premier effet de la propriété et le cortége inséparable de l'inégalité naissante[1]. »

En lisant cette vive censure de la société, je me souvenais de l'avoir déjà lue en mille endroits divers; je ne me trompais pas : c'était dans les sermonnaires et dans les moralistes chrétiens du dix-septième siècle, et je ne suis embarrassé en vérité que du choix des citations. Prenez, par exemple, le moins théologien des prédicateurs du dix-septième siècle, et je dirai volontiers le plus laïque des sermonnaires; prenez Massillon dans ses paraphrases des psaumes : que voyons-nous? « La vanité, l'ambition, la vengeance, le luxe, la volupté, le désir insatiable d'accumuler, voilà les vertus que le monde connaît et estime; voilà les vertus auxquelles il porte ses partisans... Loin de se regarder tous comme ne faisant entre eux qu'une même famille dont les intérêts doivent être communs, il semble que, dans ce monde corrompu, les

1. Tome VII, p. 137, 139 et 140.

hommes ne se lient ensemble que pour se tromper mutuellement et se donner le change. La droiture y passe pour simplicité; être double et dissimulé est un mérite qui honore. Toutes les sociétés sont empoisonnées par le défaut de sincérité. La parole n'y est pas l'interprète des cœurs; elle n'est que le masque qui les cache et qui les déguise. Les entretiens ne sont plus que des mensonges enveloppés sous les dehors de l'amitié et de la politesse. On se prodigue à l'envi les louanges et les adulations, et on porte dans le cœur la haine, la jalousie et le mépris de ceux qu'on loue. L'intérêt le plus vil arme le frère contre le frère, l'ami contre l'ami, rompt tous les liens du sang et de l'amitié, et c'est un motif si bas qui décide de nos haines et de nos amours[1]. » Quelle ressemblance ou plutôt quelle conformité! Ce que

1. Massillon, t. Ier, édit. de 1825, p. 402 et 403. Nicole dit aussi dans ses *Essais de morale*, t. III, *Traité de la charité et de l'amour-propre*, p. 141 : « Chacun pense d'abord à occuper les premières places de la société où il est, et si l'on s'en voit exclu, on pense à celles qui suivent. En un mot, on s'élève le plus qu'on peut, et on ne se rabaisse que par contrainte. Dans tout état et dans toute condition, on tâche toujours de s'acquérir quelque sorte de prééminence, d'autorité, d'intendance, de considération, de juridiction, et d'étendre son pouvoir autant qu'on le peut. Les princes font la guerre à leurs voisins pour étendre les limites de leurs États. Les officiers de divers corps d'un même état entreprennent les uns sur les autres. On tâche de se supplanter, de se rabaisser l'un l'autre dans tous les emplois et dans tous les ministères; et si les guerres que l'on s'y fait ne sont pas si sanglantes que celles que se font les princes, ce n'est pas que les passions n'y soient aussi vives et aussi aigres, mais c'est pour l'ordinaire que l'on craint les peines dont les lois menacent ceux qui ont recours à des moyens violents. »

Rousseau dit de la société, Massillon le dit du monde. Le propre de la société selon Rousseau, c'est d'être le domaine des passions humaines; c'est aussi le propre du monde selon tous les moralistes chrétiens. La censure chrétienne n'est pas moins vive et moins amère assurément que la censure philosophique. Que fait cependant la doctrine chrétienne? Après avoir montré à l'homme le monde tel qu'il est, lui dit-elle qu'il faut le quitter et aller vivre au désert? lui dit-elle qu'il n'y a que l'abandon de la société ou sa destruction (les philosophes aiment mieux détruire le monde que de l'abandonner) qui peut le préserver de la corruption universelle? non. Ce n'est pas que la doctrine chrétienne n'ait eu aussi ses exagérés et ses violents, qui appelaient l'humanité dans le désert. L'Église a eu ses solitaires de la Thébaïde : elle a eu ses chartreux et ses trappistes, ces émigrés du monde, qui croient ne pas pouvoir le fuir assez loin; mais les solitaires de la Thébaïde et de la Trappe quittent le monde, ils ne le veulent pas détruire; ils visent au calme et presque à l'immobilité, ils ne l'imposent pas aux autres; ils étouffent les passions, désespérant de les régler, mais ce sont les leurs. Entre le solitaire chrétien et le sauvage de Rousseau, il y a cependant, quant au dehors de la vie du moins, de curieuses ressemblances. « L'homme sauvage et l'homme policé, dit Rousseau, diffèrent tellement par le fond du cœur et des inclinations, que ce qui fait le bonheur suprême de l'un réduirait l'autre au désespoir. Le premier ne respire que le repos et la liberté : il ne veut que vivre et rester oisif, et l'ataraxie même des stoïciens n'approche pas de sa profonde indifférence

pour tout autre objet. Au contraire, le citoyen, toujours actif, sue, s'agite, se tourmente sans cesse pour chercher des occupations encore plus laborieuses... Quel spectacle pour un Caraïbe que les travaux pénibles et enviés d'un ministre européen ! Le sauvage vit en lui-même; l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l'opinion des autres... » Changez quelques mots de cette description, elle peut s'appliquer au solitaire chrétien : il n'est pas oisif comme le sauvage, mais il est calme et paisible, indifférent surtout aux choses du monde et aussi dédaigneux ou aussi étonné que le Caraïbe de l'activité des mondains. Au lieu de parler nous-même, prenons encore dans Massillon nos traits de comparaison. « Non-seulement, dit Massillon, notre vie n'est pas intérieure et recueillie, mais encore c'est l'esprit du monde qui en forme les désirs, qui en conduit les affections, qui en règle les jugements, qui en produit les vues, qui en anime toutes les démarches..... Qu'est-ce que la vie du monde, qu'une servitude éternelle où nul ne vit pour soi[1] ? » Voilà comment Massillon peint la vie du mondain. Que serait-ce maintenant si je prenais la peinture que les moralistes chrétiens font des charmes de la retraite? Qu'a donc fait Rousseau? Il a, sans le savoir et sans le vouloir, je crois, pris dans la doctrine chrétienne ce qu'elle a d'opposé au monde et de favorable à la solitude, laissant de côté tout ce qu'elle a de règles pieuses et sages sur la manière de vivre chrétiennement dans le monde, et il l'a transformée en une

1. Massillon, t. Ier, p. 381 et 496.

doctrine misanthropique et anti-sociale. Ce n'est pas tout que d'avoir ainsi changé la doctrine chrétienne et de l'avoir, pour ainsi dire, débaptisée pour se l'approprier : il a ôté à cette doctrine ce qui fait son principe et sa cause. Que cherche, en effet, dans le désert le solitaire chrétien? il y cherche Dieu. Voilà pourquoi il fuit le monde. Il ne demande pas à la solitude l'oisiveté et la liberté du Caraïbe; il demande le recueillement et la prière : il n'y va point vivre en égoïste insouciant et brutal, mais en pieux enthousiaste. Aussi personne n'est moins seul que le solitaire au désert ; Dieu y peuple la solitude de sa présence infinie.

In solis tu mihi turba locis,

voilà ce que l'anachorète dit sans cesse à Dieu dans la retraite. Otez Dieu de la Thébaïde, saint Jérôme en effet n'est plus qu'un Caraïbe.

Ainsi la doctrine de Jean-Jacques Rousseau n'est que la doctrine de la Thébaïde, défigurée dans ses effets et surtout privée de sa cause; mais, ne l'oublions pas, la doctrine de la Thébaïde n'est pas la vraie doctrine chrétienne, c'en est l'exaltation. La doctrine chrétienne est plus sage et plus indulgente: elle n'ordonne pas à l'homme de fuir le monde, elle lui en signale les écueils et les périls; en même temps elle lui dit comment il peut les éviter. « O mon Dieu! s'écrie Massillon après avoir peint le monde et ses vices, ô mon Dieu! quel besoin n'ai-je pas de votre grâce et d'une protection particulière pour préserver mon cœur au milieu d'une corruption si

universelle[1]! » Voilà le sentiment chrétien. Demandez à Dieu la force, méritez-la par la foi, et ne craignez pas de vivre dans le monde. Dieu nous a donné ses commandements pour nous préserver du mal, non pas du malheur, qui est l'exercice de la vertu, mais du mal, qui est la tentation de tous les hommes, et qui n'est la nécessité d'aucun. *Nihil est tam discordiosum vitio, tam sociale naturâ quam genus humanum*, dit saint Augustin en parlant de l'humanité[2]; admirable maxime qui pose à la fois et qui résout la question autour de laquelle Rousseau amoncèle tant de contradictions. L'homme est fait pour la société, mais ce sont les vices de l'homme qui rendent la société mauvaise : de là la conclusion que ce sont nos vices qu'il faut détruire et non pas la société; conclusion simple et facile, à ne consulter que la raison, mais qui n'est praticable qu'avec l'aide et l'assistance de Dieu. Cette assistance, Dieu l'a donnée à l'homme par ses commandements dans l'ancienne loi et par l'Évangile dans la loi nouvelle.

Tout s'accorde donc dans la doctrine chrétienne et tout est clair. Le mal vient de la nature humaine abandonnée de Dieu, et le bien vient aussi de la nature humaine secourue de Dieu. Otez Dieu à l'homme, la société n'est plus supportable, et de même que Dieu rend la terre féconde par les lois qu'il a données aux saisons, Dieu rend aussi la société humaine possible et douce par la règle qu'il a donnée à l'homme. Seulement la société humaine peut désobéir à cette

1. Massillon, t. Ier, p. 403.
2. *Cité de Dieu*, livre XII.

règle. Il est vrai que du même coup elle devient intolérable et impossible. Essayez d'ôter à l'âme humaine un seul des bons sentiments qu'elle tient de la grâce de Dieu, ou bien essayez d'ôter à la végétation une seule des gouttes de pluie ou un seul des rayons de soleil que Dieu lui a destinés, vous verrez l'âme humaine se dessécher et la végétation se flétrir et périr. Je lisais dernièrement un admirable conte de Dickens intitulé *le Pacte du Fantôme*, un peu confus peut-être au premier coup d'œil, mais dont l'intention, à mesure qu'elle s'éclaircit et se découvre peu à peu, touche l'âme profondément. C'est un chimiste à qui le diable accorde de n'avoir plus le souvenir ni du mal qu'il a souffert des autres hommes ou de celui qu'il leur a fait, ni du bien qu'il en a reçu ou de celui qu'il leur a fait. Une âme qui n'a plus la mémoire ni de la joie ni du chagrin va-t-elle pour si peu cesser d'être une âme humaine? Car enfin, qu'est-ce que la mémoire parmi nos sentiments? C'est ici une de ces gouttes de pluie ou un de ces rayons de soleil dont la végétation ne peut pas se passer. Le don de l'oubli démoralise l'âme, et l'homme qui ne se souvient plus des diverses émotions de sa vie morale, de ses joies, de ses chagrins, cet homme, tout savant qu'il est, devient une brute méchante. Pour mieux expliquer la leçon, ce possédé a le malheureux don de communiquer l'oubli moral à tous ceux qu'il touche. Aussi, partout où il va, il change à l'instant même, par son don pernicieux, le climat moral des familles. Là où régnait la joie du foyer domestique, là où le malheur inspirait la patience, parce que le malheur était supporté en commun et devenait un

pieux souvenir d'affection mutuelle, les âmes, frappées d'oubli, deviennent aussitôt égoïstes et méchantes, tant notre âme ne peut rien perdre de sa vie morale ! tant elle a besoin de toutes les ressources que Dieu lui a préparées, pour se soutenir à travers la vie de ce monde !

Rousseau prétend que nos vices rendent les institutions sociales nécessaires, et il ajoute que ces mêmes vices rendent inévitable l'abus des institutions, de telle sorte qu'à l'entendre, nous ne pouvons point ne pas vivre en société et nous ne pouvons pas non plus en avoir une bonne. A ce compte, le mal est partout et partout invincible, puisque l'état de nature est impossible et que la société est intolérable. Qu'avons-nous donc à faire sinon à désespérer et à mourir le plus tôt possible, afin de retourner au néant dont nous n'aurions jamais dû sortir, puisque nous ne pouvons être heureux ni selon la nature, ni selon la société ? Au lieu de nous laisser comme Rousseau dans cette terrible impasse, la religion nous offre sa règle consolante et douce, qui ne condamne pas la société à son origine, puisqu'elle la croit naturelle à l'homme, et qui ne la condamne pas non plus dans sa marche à cause de nos vices, puisqu'elle croit que ce sont surtout nos vices qui rendent la société mauvaise. Rousseau, pour prévenir les abus de la société, pour éviter l'inégalité qui en est le grand fléau, n'a qu'un moyen, c'est d'empêcher les passions humaines de se développer, c'est-à-dire qu'il nous impose une règle impossible : la religion veut seulement que nous corrigions ces passions et que nous les dirigions vers le bien plutôt que vers le mal.

Rousseau dit : « N'ayez pas de pauvres et n'ayez pas de riches ; » la religion dit : « Que les riches secourent les pauvres, que les pauvres supportent les riches. » — « Gardez-vous de réfléchir, gardez-vous de faire usage de votre raison, » dit Rousseau. — « Usez de votre raison pour suivre la loi, » dit la religion ; *sit rationabile obsequium vestrum*. De ces deux conseils ou de ces deux règles, celle du philosophe et celle de la religion, quelle est la plus douce au cœur de l'homme ? quelle est celle qui l'encourage le mieux à supporter la vie ? quelle est celle enfin qui révèle et qui honore le mieux le mystère de la condition humaine, ce mystère que deux mots renferment, un grand devoir sur la terre et un grand espoir au ciel ?

III

Je viens d'examiner le discours de Rousseau, tel qu'il est ; mais je n'ai pas examiné toute la controverse que soutint Rousseau. Il y a dans toutes les discussions de Rousseau deux choses qu'il faut soigneusement distinguer : les maximes du discours et les conclusions de la controverse. Les maximes sont ordinairement paradoxales ; les conclusions sont pleines de bon sens. Il débute par la singularité, il finit par le lieu commun. Cette allure de Rousseau, que j'ai déjà remarquée dans le *Discours* sur le progrès des sciences et des lettres, n'est nulle part plus

visible que dans la discussion sur l'origine de l'inégalité des conditions humaines. Dans le discours, il faut, pour empêcher l'inégalité, empêcher la société, et, pour empêcher la société, il faut empêcher l'humanité; Rousseau semble ne pas hésiter. Dans la discussion, il revient à une conclusion plus modérée, et dans les notes je lis ces paroles remarquables, qui détruisent le système de Rousseau sous prétexte de l'expliquer. Je suis forcé de citer cette note curieuse : « Quoi donc ! faut-il détruire les sociétés, anéantir le tien et le mien, et retourner vivre dans les forêts avec les ours ? Conséquence à la manière de mes adversaires, que j'aime autant prévenir que de leur laisser la honte de la tirer. O vous *à qui la voix céleste ne s'est point fait entendre et qui ne reconnaissez pour votre espèce d'autre destination que d'achever en paix cette courte vie;* vous qui pouvez laisser au milieu des villes vos funestes acquisitions, vos esprits inquiets, vos cœurs corrompus et vos désirs effrénés ; reprenez, puisqu'il dépend de vous, votre antique et première innocence; allez dans les bois perdre la vue et la mémoire des crimes de vos contemporains, et ne craignez point d'avilir votre espèce en renonçant à ses lumières pour renoncer à ses vices. » Ici j'interromps la citation pour me demander à qui Rousseau s'adresse, et si c'est sérieusement qu'il parle. Quels sont ces hommes à qui *la voix céleste ne s'est pas fait entendre,* et qui croient que tout finit pour l'homme avec la vie ? Sont-ce des matérialistes innocents, d'honnêtes athées auxquels Rousseau propose d'aller vivre dans les bois ? Mais voyez en même temps comme il les traite. Ils ont

des esprits inquiets, des cœurs corrompus, des désirs effrénés, qu'ils laisseront dans les villes. Pure ironie! L'homme ne change pas aussi aisément de caractère que de domicile. Ce n'est donc pas à ces mondains envieillis que Rousseau propose sérieusement d'aller au désert. Continuons : « Quant aux hommes semblables à moi, dont les passions ont détruit pour toujours l'originelle simplicité, qui ne peuvent plus se nourrir d'herbes et de glands, ni se passer de lois et de chefs; *ceux qui furent honorés dans leur premier père de leçons surnaturelles;*... ceux, en un mot, qui sont convaincus que *la voix divine appela tout le genre humain aux lumières et au bonheur des célestes intelligences :* tous ceux-là tâcheront, par l'exercice des vertus qu'ils s'obligent à pratiquer en apprenant à les connaître, à mériter le prix éternel qu'ils en doivent attendre ; ils respecteront les sacrés liens des sociétés dont ils sont les membres ; ils aimeront leurs semblables et les serviront de tout leur pouvoir; ils obéiront scrupuleusement aux lois et aux hommes qui en sont les auteurs et les ministres ; ils honoreront surtout les bons et sages princes qui sauront prévenir, guérir ou pallier cette foule d'abus et de maux toujours prêts à nous accabler ; ils animeront le zèle de ces dignes chefs, en leur montrant sans crainte et sans flatterie la grandeur de leur tâche et la rigueur de leur devoir : mais ils n'en mépriseront pas moins une constitution qui ne peut se maintenir qu'à l'aide de tant de gens respectables qu'on désire plus souvent qu'on ne les obtient, et de laquelle, malgré tous leurs soins, naissent toujours plus de calamités réelles que d'avantages appa-

rents[1]. » Ainsi les mondains, ceux à qui la voix céleste ne s'est pas fait entendre, n'aboliront pas la société, parce que c'est le milieu le plus commode à leurs esprits inquiets, à leurs cœurs corrompus et à leurs désirs effrénés. Et les chrétiens, car c'est des chrétiens sans doute que Rousseau veut parler, quand il parle *de ceux qui furent honorés dans leur premier père de leçons surnaturelles*, et les chrétiens, que feront-ils? Ils maintiendront la société dont ils sont membres; ils respecteront les lois, les magistrats, les ministres, c'est-à-dire qu'ils ne changeront rien au train du monde, tout en tâchant de l'améliorer. Seulement, et c'est un dernier et innocent hommage que Rousseau rend aux maximes de son discours, ils mépriseront l'ordre social qu'ils conserveront, et ils lui reprocheront d'avoir besoin de trop de vertus pour se soutenir.

Nous voyons déjà les paradoxes du discours s'effacer devant le bon sens modeste et simple des notes. Dans ses *Dialogues*, ouvrage singulier où Rousseau s'attache à justifier ses écrits et qui témoigne de cette préoccupation maladive du moi qui était la folie de Rousseau, dans ses *Dialogues*, Rousseau revient encore sur son discours de l'inégalité des conditions humaines, et c'est là surtout que nous allons trouver sa véritable pensée. Bizarre procédé de l'auteur, dans ses ouvrages, de mettre l'erreur au frontispice et de cacher la vérité dans les coins! « Dans ses premiers écrits[2], Rousseau s'attache à

1. Tome VII, notes, p. 207.
2. Dans les *Dialogues*, Rousseau parle de lui-même à la troisième personne.

détruire ce prestige d'illusion qui nous donne une admiration stupide pour les instruments de nos misères, et à corriger cette estimation trompeuse qui nous fait honorer des talents pernicieux, et mépriser des vertus utiles. Partout il nous fait voir l'espèce humaine meilleure, plus sage et plus heureuse dans sa constitution primitive; aveugle, misérable et méchante à mesure qu'elle s'en éloigne. Son but est de redresser l'erreur de nos jugements pour retarder le progrès de nos vices, et de nous montrer que, là où nous cherchons la gloire et l'éclat, nous ne trouvons en effet qu'erreurs et misères. Mais la nature humaine ne rétrograde pas, et jamais on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité, quand une fois on s'en est éloigné; c'est encore un des principes sur lesquels il a le plus insisté. Ainsi son objet ne pouvait être de *ramener les peuples nombreux ni les grands états* à leur première simplicité, mais seulement d'arrêter, s'il était possible, le progrès de ceux dont la petitesse et la situation les ont préservés d'une marche aussi rapide vers la perfection de la société, et vers la détérioration de l'espèce. » Je m'arrête ici un instant. Ainsi point de retour possible aux prétendus temps d'innocence et d'égalité, ainsi point d'application des maximes de Rousseau aux peuples nombreux et aux grands États. Rousseau n'a jamais eu en vue que les petits États : dans l'antiquité, les républiques de la Grèce, dans les temps modernes, celles de la Suisse. Ce sont ces petits États qu'il veut maintenir, s'il est possible, dans leur simplicité primitive; en même temps il signale un des effets de la marche rapide de la civi-

lisation, c'est-à-dire le perfectionnement de la société et la détérioration de l'espèce. Si Rousseau veut parler de la détérioration de l'espèce humaine en général, je crois qu'il y a telle barbarie et telle grossièreté primitive qui ne fait pas des hommes plus beaux et plus grands que ne les fait la civilisation raffinée des grandes villes; mais si Rousseau veut parler de la faiblesse croissante de l'individu, à mesure que la société s'accroît et se perfectionne, s'il veut dire que l'homme aujourd'hui, en face de l'industrie et des forces qu'elle emprunte à la vapeur, vaut moins, comme ouvrier, qu'il ne valait autrefois, de même qu'en face de la société organisée et administrée, il vaut moins aujourd'hui, comme membre de l'État, qu'il ne valait autrefois, beaucoup de personnes seront tentées d'être de l'avis de Rousseau. Je sais bien qu'on nous dira qu'autrefois c'était l'élite seule qui comptait dans l'État, et qu'aujourd'hui c'est tout le monde. La diffusion ne console pas de l'abaissement. Il y a en politique plus de parties prenantes, je le veux bien; mais Dieu sait quelle est la part de chacun. Les écus se sont faits centimes ; je ne cherche pas si cela fait grand plaisir aux centimes et grand'peine aux écus: est-ce un perfectionnement pour la société ? je n'en sais rien ; mais ce n'est pas assurément un agrandissement pour l'individu. Je me souviens qu'un de mes vieux amis me disait que le monde ne finirait ni par le feu ni par l'eau, et qu'il finirait par l'aplatissement. Beaucoup de petits domaines et peu de grands, beaucoup d'hommes d'esprit et peu d'hommes de génie, beaucoup de poëtes et peu de poésie, beaucoup de citoyens et peu de liberté,

la quantité en politique substituée à la qualité, autant de signes de l'accomplissement de la prophétie de mon vieil ami, et qu'il remarquait avec malignité.

Je reviens à Rousseau et à ses *Dialogues*. « On s'est obstiné à l'accuser de vouloir détruire les sciences, les arts, les théâtres, les académies, et replonger l'univers dans sa première barbarie, et il a toujours insisté, au contraire, sur la *conservation des institutions existantes*, soutenant que leur destruction ne ferait qu'ôter les palliatifs en laissant les vices, et substituer le brigandage à la corruption. Il avait travaillé pour sa patrie et pour les petits États constitués comme elle. Si sa doctrine pouvait être aux autres de quelque utilité, c'était en changeant les objets de leur estime, et retardant peut-être aussi leur décadence qu'ils accélèrent par leurs fausses appréciations. Mais, malgré ces distinctions si souvent et si fortement répétées, la mauvaise foi des gens de lettres, et la sottise de l'amour-propre, qui persuade à chacun que c'est toujours de lui qu'on s'occupe, lors même qu'on n'y pense pas, ont fait que les grandes nations ont pris pour elles ce qui n'avait pour objet que les petites républiques; et l'on s'est obstiné à voir un promoteur de bouleversements et de troubles dans l'homme du monde qui porte le plus vrai respect aux lois et aux constitutions nationales, et qui a le plus d'aversion pour les révolutions et pour les ligueurs de toute espèce, qui la lui rendent bien [1]. »

Que dites-vous de cette profession de foi que je

1. Troisième dialogue.

crois sincère? Nous sommes-nous donc trompés sur le sens du discours de Rousseau? Avons-nous mal compris ces étranges paradoxes sur l'homme qui se déprave s'il réfléchit? non; mais Rousseau, dans la discussion, se corrigeait sans croire se démentir. La controverse force l'homme à revenir au bon sens. Quand nous sommes en face de notre pensée seulement, nous abondons volontiers dans notre propre sens; mais, quand nous sommes en face de la pensée des autres, nous revenons au sens commun, souvent même au lieu commun, comme à notre plus sûr abri, et nous désavouons, sans nous en apercevoir, les paradoxes dont nous étions le plus fiers. C'est ainsi que Rousseau, qui semblait d'abord vouloir abolir la société, se rabat à dire que tous les progrès de la société ne sont pas des améliorations pour l'humanité ou pour l'individu; c'est là sa dernière conclusion et celle qu'il soutint contre les nombreux contradicteurs que lui attira son nouvel ouvrage.

L'apothéose de la vie sauvage que semblait faire Rousseau en face des salons du dix-huitième siècle ne choqua pas moins l'esprit du siècle que l'avait fait sa censure des lettres et des arts en face des académies et des théâtres. Voltaire, que Rousseau ménageait encore beaucoup et à qui il avait envoyé son ouvrage, lui écrivit une de ces lettres charmantes, mêlées de compliments et d'épigrammes, dont il avait le secret [1]. Entre Voltaire et Rousseau,

1. « J'ai reçu, Monsieur, dit Voltaire, votre nouveau livre contre le genre humain; je vous en remercie. Vous plairez aux hommes à qui vous dites leurs vérités, et vous ne les corrigerez

c'était une conversation plutôt qu'une discussion, et chacun y causait à sa façon. Ailleurs la controverse avait une allure plus grave à la fois et plus vive. Un philosophe savant et ingénieux, Bonnet de Genève, écrivait sous le nom de Philopolis, l'ami des villes, une lettre qui résume à merveille les objections qu'on peut faire contre le système de Jean-Jacques Rousseau :

« Voici, disait Bonnet, le raisonnement que je vous propose : tout ce qui résulte immédiatement des facultés de l'homme ne doit-il pas être dit résulter de la nature? Or, je crois que l'on démontre fort bien que l'état de société résulte immédiatement des facultés de l'homme : je n'en veux point alléguer d'autres preuves à notre savant auteur que ses propres idées sur l'établissement des sociétés, idées ingénieuses, et qu'il a si élégamment exprimées dans la seconde partie de son discours. Si donc l'état de

pas. On ne peut peindre avec des couleurs plus fortes les horreurs de la société humaine, dont notre ignorance et notre faiblesse se promettent tant de douceurs. On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes ; il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage. Cependant, comme il y a plus de soixante ans que j'en ai perdu l'habitude, je sens malheureusement qu'il est impossible de la reprendre, et je laisse cette allure naturelle à ceux qui en sont plus dignes que vous et moi. Je ne peux pas non plus m'embarquer pour aller trouver les sauvages du Canada : premièrement, parce que les maladies auxquelles je suis condamné me rendent un médecin d'Europe nécessaire; secondement, parce que la guerre est portée dans ce pays-là, et que les exemples de nos nations ont rendu les sauvages presque aussi méchants que nous. Je me borne à être un sauvage paisible dans la solitude que j'ai choisie auprès de votre patrie, où vous devriez être. »

société découle des facultés de l'homme, il est naturel à l'homme. Il serait donc aussi déraisonnable de se plaindre de ce que ces facultés, en se développant, ont donné naissance à cet état, qu'il le serait de se plaindre de ce que Dieu a donné à l'homme de telles facultés. L'homme est tel que l'exigeait la place qu'il devait occuper dans l'univers. Il y fallait apparemment des hommes qui bâtissent des villes, comme il y fallait des castors qui construisissent des cabanes... Quand M. Rousseau déclame avec tant de véhémence et d'obstination contre l'état de société, il s'élève, sans y penser, contre la volonté de celui qui a fait l'homme et qui a ordonné cet état, etc. »

Rousseau répond à la lettre de Bonnet en reprenant, avec plus de force que jamais, sa conclusion adoucie et tempérée, que tous les progrès de la société ne sont pas toujours des améliorations pour l'humanité ou pour l'individu : « L'état de société, me dites-vous, résulte immédiatement des facultés de l'homme, et par conséquent de sa nature. Vouloir que l'homme ne devînt point sociable, ce serait donc vouloir qu'il ne fût point homme, et c'est attaquer l'ouvrage de Dieu que de s'élever contre la société humaine. Permettez-moi, monsieur, de vous proposer à mon tour une difficulté avant de résoudre la vôtre. Je vous épargnerais ce détour, si je connaissais un chemin plus sûr pour aller au but.

« Supposons que quelques savants trouvassent un jour le secret d'accélérer la vieillesse, et l'art d'engager les hommes à faire usage de cette rare décou-

verte : persuasion qui ne serait peut-être pas si difficile à produire qu'elle paraît au premier aspect; car la raison, ce grand véhicule de toutes nos sottises, n'aurait garde de nous manquer à celle-ci. Les philosophes surtout et les gens sensés, pour secouer le joug des passions et goûter le précieux repos de l'âme, gagneraient à grands pas l'âge de Nestor, et renonceraient volontiers aux désirs qu'on peut satisfaire, afin de se garantir de ceux qu'il faut étouffer. Il n'y aurait que quelques étourdis qui, rougissant même de leur faiblesse, voudraient follement rester jeunes et heureux, au lieu de vieillir pour être sages.

« Supposons qu'un esprit singulier, bizarre, et, pour tout dire, un homme à paradoxes, s'avisât alors de reprocher aux autres l'absurdité de leurs maximes, de leur prouver qu'ils courent à la mort en cherchant la tranquillité, qu'ils ne font que radoter à force d'être raisonnables, et que, s'il faut qu'ils soient vieux un jour, ils devraient tâcher au moins de l'être le plus tard qu'il serait possible.

« Il ne faut pas demander si nos sophistes, craignant le décri de leur arcane, se hâteraient d'interrompre ce discoureur importun. Sages vieillards, diraient-ils à leurs sectateurs, remerciez le ciel des grâces qu'il vous accorde, et félicitez-vous sans cesse d'avoir si bien suivi ses volontés. Vous êtes décrépits, il est vrai, languissants, cacochymes, tel est le sort inévitable de l'homme; mais votre entendement est sain; vous êtes perclus de tous les membres, mais votre tête en est plus libre; vous ne sauriez agir, mais vous parlez comme des oracles; et, si vos douleurs aug-

mentent de jour en jour, votre philosophie augmente avec elles. Plaignez cette jeunesse impétueuse, que sa brutale santé prive des biens attachés à votre faiblesse. Heureuses infirmités, qui rassemblent autour de vous tant d'habiles pharmaciens fournis de plus de drogues que vous n'avez de maux, tant de savans médecins qui connaissent à fond votre pouls, qui savent en grec le nom de tous vos rhumatismes, tant de zélés consolateurs et d'héritiers fidèles qui vous conduisent agréablement à votre dernière heure ! Que de secours perdus pour vous, si vous n'aviez su vous donner les maux qui les ont rendus nécessaires !

« Ne pouvons-nous pas imaginer qu'apostrophant ensuite notre imprudent avertisseur, ils lui parleraient à peu près ainsi : Cessez, déclamateur téméraire, de tenir ces discours impies ? Osez-vous blâmer ainsi la volonté de celui qui a fait le genre humain ? L'état de vieillesse ne découle-t-il pas de la constitution de l'homme ? N'est-il pas naturel à l'homme de vieillir ? Que faites-vous donc dans vos discours séditieux que d'attaquer une loi de la nature, et par conséquent la volonté de son créateur ? Puisque l'homme vieillit, Dieu veut qu'il vieillisse. Les faits sont-ils autre chose que l'expression de sa volonté ? Apprenez que l'homme jeune n'est point celui que Dieu a voulu faire, et que, pour s'empresser d'obéir à ses ordres, il faut se hâter de vieillir.

« Tout cela supposé, je vous demande, monsieur, si l'homme aux paradoxes doit se taire ou répondre, et, dans ce dernier cas, de vouloir bien m'indiquer

ce qu'il doit dire : je tâcherai de résoudre alors votre objection.

« Puisque vous prétendez m'attaquer par mon propre système, n'oubliez pas, je vous prie, que, selon moi, la société est naturelle à l'espèce humaine, comme la décrépitude à l'individu; qu'il faut des arts, des lois, des gouvernemens aux peuples, comme il faut des béquilles aux vieillards. Toute la différence est que l'état de vieillesse découle de la seule nature de l'homme, et que celui de société découle de la nature du genre humain ; non pas immédiatement, comme vous le dites, mais seulement, comme je l'ai prouvé, à l'aide de certaines circonstances extérieures qui pouvaient être ou n'être pas, ou du moins arriver plus tôt ou plus tard, et par conséquent accélérer ou ralentir le progrès. Plusieurs même de ces circonstances dépendent de la volonté des hommes : j'ai été obligé, pour établir une parité parfaite, de supposer dans l'individu le pouvoir d'accélérer sa vieillesse, comme l'espèce a celui de retarder la sienne. *L'état de société ayant donc un terme extrême auquel les hommes sont les maîtres d'arriver plus tôt ou plus tard*, il n'est pas inutile de leur montrer *le danger d'aller si vite et les misères d'une condition qu'ils prennent pour la perfection de l'espèce.* »

Voilà la dernière conclusion de Rousseau sous sa forme la plus vive et la plus piquante, mais le fond en est modeste et n'a presque plus rien qui puisse nous effrayer ou nous choquer. Que dit-il en effet que ne dise l'histoire de tous les peuples qui ont passé sur la terre ? Les sociétés naissent, vivent et

vieillissent selon une loi nécessaire et toute-puissante, qui pousse les individus et les peuples de la naissance à la jeunesse, de la jeunesse à l'âge mûr, de l'âge mûr à la vieillesse. Heureuses les sociétés qui ne *vivront pas trop vite*, qui ne se hâtent pas d'épuiser leur viatique, qui n'abrégent pas leur enfance et leur jeunesse sous prétexte d'allonger leur âge mûr ! L'histoire de la civilisation d'un peuple n'est que l'histoire de son passage de la jeunesse à l'âge mûr, de l'âge mûr à la vieillesse et à la mort, et Rousseau n'a plus qu'un tort : c'est de croire que les peuples civilisés sont plus près de leur fin que les peuples barbares. Le tort n'est pas de croire à la mort des peuples civilisés, mais à la vie des peuples barbares. Il y a des peuples barbares qui périssent sans s'être jamais civilisés, et la barbarie, qui leur fait une vie misérable, ne la leur fait pas plus longue : si la civilisation n'éternise pas les nations, la barbarie ne les fait pas vivre.

Encore un mot, et je finis. Quelle est, même dans cette dernière conclusion, le fond de la doctrine de Rousseau ? La société est la déchéance ou la décrépitude de l'espèce humaine. L'homme était primitivement bon et heureux : il est déchu de sa félicité. Comment ? parce qu'il est entré en société, parce qu'il a développé ses facultés et ses passions. Qui ne voit du premier coup d'œil combien cette doctrine est près de la doctrine chrétienne de la chute de l'homme ? Ce monde-ci qui est une déchéance, cette déchéance qui est une suite de la faute de l'homme, voilà les points de ressemblance. Où est la différence ? En deux points importants qui élèvent la

doctrine chrétienne au-dessus de la doctrine de Rousseau de toute la hauteur de la vérité sur l'erreur, du ciel sur la terre. Dans Rousseau, la société est une déchéance sans régénération possible, et de plus cette déchéance est une injustice de Dieu; car l'homme, selon Rousseau, ne pouvait pas trouver la société par lui-même. C'est Dieu qui a donné à l'homme les arts qui ont développé ses passions et amené sa chute. Dans l'Écriture, l'homme tombe par sa faute; mais, à peine tombé, Dieu le relève par l'espoir de la rédemption dans l'éternité, et de plus il lui donne les arts et la société sur la terre pour lui rendre sa misère supportable. Voulez-vous même, comme le croient beaucoup de docteurs chrétiens, que les arts que l'homme a retrouvés dans son exil, il les eût déjà dans le paradis terrestre? Soit : la bonté de Dieu n'en est pas moins grande, puisqu'il fait servir à la consolation de l'homme ce qui servait à sa félicité.

Contre les philosophes du dix-huitième siècle, les chrétiens croient, avec Rousseau, que ce monde-ci est une déchéance; mais les chrétiens croient, contre Rousseau, que cette déchéance a son remède dans la rédemption.

Contre les philosophes du dix-huitième siècle, les chrétiens croient avec Rousseau que la société et le monde sont un mal; mais les chrétiens croient contre Rousseau que ce mal a son remède dans l'accomplissement de la loi chrétienne. Les chrétiens ne désespèrent donc de l'homme ni dans ce monde ni dans l'autre.

Ce sont ces ressemblances et ces différences

de la doctrine de Rousseau avec la doctrine chrétienne, ce sont ces retours imprévus, quoique à longue distance encore, vers le christianisme, qui font l'intérêt de l'étude attentive des œuvres de Rousseau.

CHAPITRE V

RAPPORTS DE ROUSSEAU AVEC VOLTAIRE. ÉTABLISSEMENT A L'HERMITAGE.

I

Rousseau était célèbre. Ses deux discours l'avaient tiré de la foule des écrivains. Il n'était pas encore au premier rang, au rang de Voltaire et de Montesquieu; mais il y marchait. Il sentait en lui-même, et son siècle aussi sentait en lui des idées et des sentiments nouveaux. Dans cet entrain de génie et ce commencement de gloire, Rousseau eut envie d'aller revoir sa ville natale. Il mettait son orgueil à revenir déjà célèbre dans sa patrie, qu'il avait quittée comme un fugitif obscur. Nul n'est prophète en son pays; mais quiconque est devenu prophète aime à revenir en son pays, ne fût-ce qu'un instant, et à y montrer la renommée qu'il s'est faite ailleurs.

Il fut fort bien accueilli à Genève; sa famille y était ancienne et estimée, et cette famille s'honorait volontiers d'un parent qui s'était fait une réputation à

Paris. Nous sommes trop aisément disposés à croire que les grands hommes ne sont ni les frères ni les cousins de personne. Nous les isolons pour les grandir, ou bien encore nous aimons à les faire sortir de familles obscures et pauvres, pour faire contraste et parfois même pour faire affront à la naissance et à la richesse. Nous avons fait de Jean-Jacques Rousseau surtout un homme du peuple, venu d'en bas et s'élevant par son génie à la dictature de l'opinion publique. Pur roman que tout cela. Rousseau était bourgeois de Genève, et de bonne bourgeoisie. Les Rousseau à Genève étaient des réfugiés français du seizième siècle. C'est en 1529 que Didier Rousseau, fils d'Antoine Rousseau, qui était libraire à Paris, vint s'établir à Genève. Il y fut libraire, et en 1555 il fut admis dans la bourgeoisie. Un de ses petits-fils, Jean Rousseau, eut seize enfants; sur ces seize enfants, il y avait six garçons, dont deux seulement, David et Noé Rousseau, laissèrent une postérité. David fut père d'Isaac Rousseau, dont Jean-Jacques Rousseau fut le seul fils. Noé eut deux fils, Jacques Rousseau et Jean-François Rousseau. Jacques Rousseau alla en Perse, et sa branche a suivi la carrière des consulats. Jean-François resta à Genève, et il y reçut Rousseau dans une maison qu'il avait aux *Eaux-Vives*, sur les bords du lac. Parmi les lettres de Jean-Jacques Rousseau, il y en a plusieurs adressées à son cousin Théodore, un des fils de Jean-François, et il lui rappelle la bonne réception que lui avait faite son père en 1754. Pendant son séjour à Genève, il vit donc beaucoup sa famille, et fut tout à fait bon parent. Il avait une tante qui lui avait

sauvé la vie dans son enfance par les soins qu'elle avait pris de lui; ne pouvant pas, dans les premiers moments de son séjour, aller la voir à la campagne, où elle habitait, il lui écrit : « Il y a quinze jours, ma très-bonne et très-chère tante, que je me propose chaque matin de partir pour aller vous voir, vous embrasser et mettre à vos pieds un neveu qui se souvient avec la plus tendre reconnaissance des soins que vous avez pris de lui pendant son enfance et de l'amitié que vous lui avez toujours témoignée... Je ne puis vous dire quelle fête je me fais de vous revoir et de retrouver en vous cette chère et bonne tante que je pouvais appeler ma mère par les bontés qu'elle avait pour moi, et à laquelle je ne pense jamais sans un véritable attendrissement[1]. » Au commencement de ses *Confessions*, il parle aussi de sa tante Gonceru : « Chère tante, dit-il en l'apostrophant au milieu du récit (car l'apostrophe est la figure favorite et un peu banale de Rousseau), chère tante, je vous pardonne de m'avoir fait vivre, et je m'afflige de ne pouvoir vous rendre à la fin de vos jours les tendres soins que vous m'avez prodigués au commencement des miens[2]. » Voilà des sentiments bien différents de ceux qu'il avait à Genève. A Genève, il était bonhomme et il se laissait aller sans mauvaise honte à ses penchants d'affection et de reconnaissance. Dans les *Confessions*, il jouait son rôle de misanthrope et de mélancolique.

Il y a dans la correspondance et dans les divers

1. Genève, 11 juillet 1754.
2. *Confessions*, livre Ier.

écrits de Rousseau d'autres témoignages encore de sa bonne humeur pendant son séjour à Genève. Ainsi c'est des *Eaux-Vives* et de la maison de son cousin qu'il écrit sur la musique à M. Lesage, qui était un mathématicien, et qui, à ce titre, croyait que la musique était une science exacte ou bien une sensation seulement dont le goût individuel déterminait le prix. Rousseau prétend avec raison que la musique est un art « qui a, comme tous les beaux-arts, le principe de ses plus grands charmes dans celui de l'imitation... et qu'il y a des règles pour juger d'une pièce de musique aussi bien que d'un poëme ou d'un tableau. Que dirait-on d'un homme qui prétendrait juger de l'*Iliade* d'Homère, ou de la *Phèdre* de Racine, ou du *Déluge* du Poussin, comme d'une oille ou d'un jambon ? Autant en ferait celui qui voudrait comparer les prestiges d'une musique ravissante, qui porte au cœur le trouble de toutes les passions et la volupté de tous les sentiments, avec la sensation grossière et purement physique du palais dans l'usage des aliments. Quelle différence pour les mouvements de l'âme entre des hommes exercés et ceux qui ne le sont pas ! Un Pergolèse, un Voltaire, un Titien, disposeront, pour ainsi dire, à leur gré des cœurs chez un peuple éclairé; mais le paysan insensible aux chefs-d'œuvre de ces grands hommes ne trouve rien de si beau que la *bibliothèque bleue*, les enseignes à bière et le branle de son village[1]. » Ce sont là les vrais principes des arts, qui ne seront jamais le plaisir de la foule, mais de l'élite, et que l'élite seule

1. Lettre à M. Lesage, t. III, édit. Furne, p. 582.

peut goûter et peut comprendre. J'ai souvent entendu des poëtes, des peintres, des musiciens qui disaient qu'ils travaillaient pour le peuple : vaine prétention, et qui se sent des manies politiques de notre temps ! Les arts ne travaillent pas pour le peuple, mais pour le public, qui n'est qu'une petite portion du peuple ; et encore que de publics divers ! Or le meilleur public est le public d'en haut, celui qui a le temps d'avoir du goût. A Athènes, les arts travaillaient pour le peuple, parce que, grâce à l'aide des esclaves, le peuple athénien avait le temps d'avoir du goût. Soumettre les arts au peuple, c'est les soumettre à la sensation. Rousseau a bien raison, et il a raison avec esprit et avec bonne humeur, ce que j'aime à remarquer chez lui, parce que ce n'est pas toujours son habitude. Le paysan préfère son enseigne à bière à la *Transfiguration ;* cette préférence fait-elle autorité ? non assurément. Il y a des gens, et même des gens d'esprit, qui disent résolûment qu'ils n'aiment pas la *Vénus* de Milo, ou l'*Athalie* de Racine, ou le *Polyeucte* de Corneille, et qui croient juger Racine ou Corneille. Eh non ! ils se font juger eux-mêmes, et voilà tout. — Mais je suis du public. — Oui, mais du mauvais ! — Mais je suis du peuple. — Oui, mais le suffrage universel n'a rien à faire ici, et Rousseau, grand adorateur du peuple, quoiqu'il ait bien soin, dans le *Contrat social*, de dire que le peuple est incapable d'exercer la souveraineté et qu'il ne peut que la déléguer, Rousseau, quand il s'agit des beaux-arts, revendique nettement les droits de l'élite et bafoue les gens de la foule qui

jugent l'*Iliade* comme ils jugeraient d'un jambon[1].

Pourquoi ai-je recueilli ainsi les détails du séjour de Rousseau à Genève en 1754, de l'accueil de sa famille, du plaisir et de la bonne humeur qu'il en eut? Je l'ai fait pour détruire l'idée romanesque que nous nous faisons de Rousseau. Nous en faisons un aventurier éloquent, un prolétaire de génie, un Spartacus lettré. Ce n'est rien de tout cela. C'est un bourgeois déclassé par son alliance avec une servante d'auberge : voilà la vérité, et s'il y a du démagogue dans ses ouvrages, cela ne tient pas à son origine, qui n'a rien de bas ni d'obscur ; cela tient aux accidents de sa vie et aux erreurs de sa conduite.

Quoique bien accueilli à Genève par sa famille et par tout ce qu'il y avait d'éclairé et de considéré dans la ville, Rousseau n'y fit pas un long séjour ; il paraît même, par une de ses lettres, qu'il partit un peu brusquement [2]. Il se promettait cependant de revenir à Genève en 1755 ou en 1756, tant il se félicitait de l'accueil qu'il y avait trouvé. Il dédiait à la république de Genève son *Discours sur l'inégalité des conditions humaines*, et même, pour être sûr que cette dédicace arriverait à son adresse, il avait eu

1. Epicurus, quum uni ex consortibus studiorum suorum scriberet : Hæc, inquit, ego non multis, sed tibi ; satis enim magnum alter alteri theatrum sumus. (Seneq., *Epist.*, 7.)

2. « Votre éloquence aura de quoi briller à faire l'apologie d'un homme qui, après tant d'honnêtetés reçues, part et emporte le chat. » Lettre à M. Vernes (Paris, 15 octobre 1754), qu'il charge de faire ses excuses à quelques-unes des personnes qui l'avaient le mieux reçu.

soin de ne pas demander aux magistrats de Genève la permission de faire cette dédicace. « C'était le moyen, disait-il, de ne pas être refusé [1]. » Le procédé étonna un peu, et les raisons que Jean-Jacques Rousseau donnait pour se défendre l'excusaient fort mal. « Il avait fait, disait-il, son voyage à Genève pour demander la permission de faire cette dédicace; mais il lui avait fallu peu de temps et d'observation pour reconnaître l'impossibilité de l'obtenir. » Rousseau ne s'explique pas davantage; mais je crois en effet qu'il avait promptement reconnu que la république de Genève n'était rien moins que le séjour de l'égalité chimérique qu'il prêchait. L'égalité n'est possible que dans le pêle-mêle et l'obscurité de la foule. Aussitôt que les gens se connaissent, se touchent, se mesurent, comme cela arrive dans les petites républiques, l'égalité disparaît. Je crois à l'égalité à Constantinople et à Saint-Pétersbourg; je n'y crois pas à Saint-Marin. Le jour où l'idée de la hiérarchie, c'est-à-dire de la différence des individus, sera perdue, allez dans la plus petite commune de France; vous l'y retrouverez. L'égalité est facile, je me trompe, elle est inévitable à Paris, dans les douze arrondissements, où personne ne connaît son voisin : elle est impossible au village.

Rousseau s'était cru habile en ne demandant pas la permission de faire sa dédicace, et peut-être avait-il contrevenu aux procédés de la politesse, dont il ne faut pas plus se dispenser à l'égard des États qu'à l'égard des particuliers. Le conseil de Genève fut à

1. Lettre à M. Perdriau, de Genève, 28 novembre 1754.

la fois habile et poli en acceptant la dédicace faite et en s'honorant du talent d'un de ses concitoyens, sans se mêler d'approuver les principes du *Discours sur l'inégalité des conditions*. Rousseau ne fut pas content de cette mesure gardée par les magistrats de Genève, et il se plaint dans ses *Confessions* de la lettre honnête et froide que lui écrivit le premier syndic. En rendant un hommage, il avait voulu imposer une profession de foi.

Dans les premiers moments de son séjour à Genève, plein d'un beau zèle patriotique, il avait abjuré le catholicisme pour recouvrer ses droits de citoyen, et il était rentré dans le sein du calvinisme. C'est ainsi qu'il explique lui-même sa nouvelle conversion : « Honteux, dit-il, d'être exclu de mes droits de citoyen par la profession d'un autre culte que celui de mes pères, je résolus de reprendre ouvertement ce dernier. Je pensais que, l'Évangile étant le même pour tous les chrétiens et le fond du dogme n'étant différent qu'en ce qu'on se mêlait d'expliquer ce qu'on ne pouvait entendre, il appartenait en chaque pays au seul souverain de fixer et le culte et le dogme inintelligible, et qu'il était par conséquent du devoir du citoyen d'admettre le dogme et de suivre le culte prescrits par la loi[1]. » Voilà cette théorie de la religion civile que nous retrouverons dans le *Contrat social* et dans les *Lettres de la Montagne*. Je n'en veux point parler en ce moment, sinon pour protester contre l'insolence et la tyrannie d'une pareille doctrine, qui ôte à l'homme

1. *Confessions*, livre VIII.

sa plus belle et sa plus imprescriptible liberté, la liberté de conscience, celle par laquelle il mérite de recouvrer toutes les autres, quand il les a perdues.

Les travaux de Rousseau à ce moment de sa vie sont curieux à étudier. Il avait fait ses deux grands discours, celui sur les *lettres* et celui sur l'*inégalité*, qui avaient été fort lus et fort admirés; cependant il voulait apprendre à écrire, comme s'il ne le savait pas encore, et il se mit à traduire du latin pour former son style. Bizarre idée, dira-t-on, nouveau paradoxe d'un homme qui aimait à en faire. Non; Rousseau avait raison. Il savait écrire quand il était inspiré par son sujet et par son génie; mais il sentait aussi que, quand l'inspiration lui faisait défaut, son style languissait, et devenait lourd et confus. Il n'était pas encore le maître de sa phrase; c'était un outil qui, dans certains moments, semblait travailler tout seul, et qui, dans d'autres, résistait à la main et en trompait les efforts. Il voulut dompter son outil, et pour cela il s'exerça d'abord à traduire Tacite [1]; mais il abandonna bientôt cet exercice : un si rude jouteur, dit-il, l'avait promptement lassé. Rousseau fit bien, après tout, de ne point s'opiniâtrer à traduire Tacite; car de toutes les traductions de Tacite que j'ai lues, celle qu'il fit du premier livre des *Histoires* est la plus faible. Il efface et il ternit comme à plaisir les tableaux du grand his-

1. « Quand j'eus le malheur de vouloir parler au public, je sentis le besoin d'apprendre à écrire. » Préface de la traduction du premier livre des *Histoires* de Tacite.

torien. Tout se glace et se décolore sous la plume du traducteur. Rousseau s'accuse d'avoir fait des contresens. Il a fait bien pis, selon moi, que de ne pas comprendre son auteur : il l'a défiguré. Ce premier livre des *Histoires* est un drame terrible; c'est la peinture de Rome après Néron, sous Galba, Othon et Vitellius : l'empire passant de mains en mains au gré de la cupidité des soldats ; la tyrannie ne donnant pas même l'ordre; le sénat déshonoré par des adulations contradictoires, forcé de bénir et de maudire le même prince à quelques mois de distance; le peuple indifférent et demandant seulement du pain et des spectacles; le massacre venant interrompre la frivolité et le plaisir, et le sang coulant à flots le lendemain ou à la veille d'une fête : quel temps et quels hommes! Mais pour peindre ce temps et ces hommes il s'est trouvé un écrivain dont le pinceau, à la fois énergique et éclatant, représente d'un trait ces scènes affreuses, et qui, pour peindre cet empire que donnent et reprennent les soldats, dira par exemple avec je ne sais quelle trivialité éloquente : *Suscepêre duo manipulares imperium populi romani transferendum, et transtulerunt*. Qu'a fait Rousseau de ces deux caporaux entrepreneurs du transport de la dignité impériale, et qui la transportent? « On vit, dit Rousseau, deux manipulaires entreprendre et venir à bout de disposer de l'empire romain. » Ailleurs, c'est la peinture du meurtre de Galba; quelle vive et belle description! *Igitur milites romani, quasi Vologesen aut Pacorum avito Arsacidarum solio depulsuri, ac non imperatorem suum inermem et senem trucidare pergerent, disjecta plebe, proculcato senatu, truces ar-*

mis, rapidis equis, Forum irrumpunt. Nec illos Capitolii aspectús et imminentium templorum relligio et priores et futuri principes terruere, quominus facerent scelus, cujus ultor est quisquis successit. Tout le génie, tout l'art de Tacite est dans cette phrase : grand peintre à la fois et grand penseur, terminant toujours un tableau par une sentence, s'adressant à la fois à l'imagination et à l'âme. Nous voyons les soldats romains en face, non pas de l'empereur des Parthes, les vieux ennemis de Rome, mais de leur empereur et d'un vieillard désarmé, courir pour le massacrer, dispersant le peuple, foulant aux pieds le sénat, l'arme au poing, au galop de leurs chevaux, s'élançant dans le Forum, sans s'arrêter ni à la vue du Capitole, ni au respect des temples qui dominent la place publique, ni à la pensée des empereurs passés et des empereurs à venir, et s'acharnant à ce crime que venge infailliblement celui qui en hérite. Rousseau traduit : « Alors, comme s'il eût été question, non de massacrer dans leur prince un vieillard désarmé, mais de renverser Pacore ou Vologèse du trône des Arsacides, on vit les soldats romains, écrasant le peuple, foulant aux pieds les sénateurs, pénétrer dans la place à la course de leurs chevaux et à la pointe de leurs armes, sans respecter le Capitole ni les temples des dieux, sans craindre les princes présents et à venir, vengeurs de ceux qui les ont précédés. » Je laisse de côté le contre-sens de la fin : *Cujus ultor est quisquis successit*, mot que Rousseau n'a pas entendu ; mais où est le tableau ?

Je ne suis pas étonné que Rousseau n'ait pas réussi à bien traduire Tacite, et cela pour deux rai-

sons : la première est la différence entre le génie de Tacite et celui de Rousseau ; la seconde, la différence entre le temps de Tacite et le temps de Rousseau.

Rousseau est éloquent à exprimer ses idées et ses sentiments particuliers. Personne ne sait mieux décrire que lui les magnificences de la nature, mais à la condition d'y mêler ses émotions ; personne non plus ne sait mieux raconter, mais il ne raconte bien que ce qu'il a éprouvé et senti. Il n'y a en lui rien de la froide et sévère impartialité de l'historien qui voit et qui juge. Tacite, au contraire, semble n'avoir pas de passions qui lui soient propres; il n'a que la haine du mal. Observateur profond et grand peintre, il observe tout ce qu'il y a dans l'âme du méchant, et il le révèle d'un mot. A un siècle pervers et raffiné, aux passions à la fois violentes et hypocrites d'une vieille civilisation, il fallait cet observateur et ce peintre, dont rien ne trouble la vue et dont rien n'égare le pinceau. Tacite n'est jamais en jeu dans ses récits : il reste étranger comme un miroir à ce qu'il représente; mais les personnages qu'il met en scène vivent d'une vie admirable, sans qu'il ait besoin de se substituer à ceux qu'il fait vivre. Il y a des écrivains qui ne savent animer que leurs propres images. Otez-les du moi, ils languissent. Il en est d'autres, au contraire, dont le regard crée ce qu'ils observent, si bien que sous leur coup d'œil fécond les hommes et les événements prennent un corps, une physionomie, et que l'image devient la chose. Tels sont les grands historiens et les grands peintres, tels sont les poëtes dramatiques, tel est Tacite.

La différence entre les deux siècles, celui de Tacite et celui de Rousseau, n'est pas moins grande qu'entre les deux génies. M. Daunou, je crois, prétendait qu'ayant bien cherché dans l'histoire du monde quel était le siècle où il faisait le mieux vivre, il avait trouvé que c'était le dix-huitième siècle, et qu'un homme qui serait né en France vers 1705 ou 1706, qui aurait échappé par l'enfance aux malheurs des dernières années de Louis XIV et qui serait mort vers 1785 ou 1786, ayant vécu ses quatre-vingts ans, pourrait se dire avoir été aussi heureux que le comporte l'histoire de l'humanité. Point de grandes révolutions, point de tyrannies, point de proscriptions : une société aimable et douce, ayant le goût des lettres, livrée au plaisir; un gouvernement facile et indulgent par insouciance; des guerres, les unes glorieuses, mais promptement terminées par la paix; les autres malheureuses, mais n'en venant jamais jusqu'à l'invasion; des vices plutôt que des crimes, des mécontentements plutôt que des malheurs : voilà le dix-huitième siècle en France, fort différent du temps que racontait Tacite, temps plein de guerres cruelles, de massacres, d'empereurs assassinés, de tyrans, de délateurs, de persécutions, d'exils, de malheurs publics et privés, où personne ne songe qu'à jouir du présent sans respecter le passé, et sans craindre l'avenir. Entre deux siècles aussi opposés, il n'y a pas de rapprochement possible. Comment le dix-huitième siècle pouvait-il comprendre et traduire Tacite ? Il le regardait comme un misanthrope éloquent, qui avait calomnié la nature humaine, et c'est peut-être là ce qui attira

Rousseau de ce côté. Il n'y a que nous, acteurs et témoins d'un siècle plein de révolutions, qui sachions ce qu'est la nature humaine dans ces jours d'agitation, et qui puissions croire que Tacite n'a point calomnié l'humanité.

Ayant abandonné Tacite, Rousseau se mit à traduire Sénèque, et il fit choix du plus bizarre ouvrage de Sénèque, l'*Apocolocuntosis.* C'est un pamphlet ou une satire contre l'empereur Claude, contre Claude mort, entendons-nous bien. Vivant, Sénèque l'avait flatté ; il l'avait appelé le plus doux des Césars, un prince dont la clémence était la première vertu, un prince qui savait par cœur tous les préceptes de la sagesse antique, un dieu enfin, le plus grand et le plus magnanime des dieux [1]. Il est vrai qu'alors Sénèque était exilé en Corse; il s'y ennuyait et voulait revenir à Rome. Une fois Claude mort, Sénèque se vengea des éloges qu'il lui avait donnés. C'était l'usage des Romains de faire des dieux de leurs empereurs quand ils étaient morts, et parfois même ils hâtaient la mort pour hâter l'apothéose. Sénèque raconte que, selon cette coutume, les dieux se mettent à délibérer sur la réception de Claude dans l'Olympe. Chaque dieu parle, et Jupiter, qui préside, est souvent forcé de rappeler les dieux à la question et même à l'ordre. L'apothéose de Claude allait être décrétée, quand Auguste fait un discours véhément contre Claude : il a été trop stupide pour être dieu. Sur le discours d'Auguste, l'Olympe change d'avis, comme si l'Olympe était le Sénat ro-

1. *Maximum et clarissimum numen.*

main, et Claude est exclu; il ne sera pas dieu. Que sera-t-il donc? Il sera changé en citrouille, qui est, je ne sais pourquoi, un emblème de la bêtise, et de là le titre de la satire de Sénèque, l'*Apocolocuntosis*, la métamorphose en citrouille.

II

Tels étaient les travaux ou plutôt les exercices littéraires de Rousseau à son retour à Paris. Il s'était promis de retourner à Genève, et même il avait envie de s'y établir. Il y renonça, dit-il dans ses *Confessions*, parce que la dédicace de son *Discours sur l'inégalité* ne fut pas accueillie comme il l'espérait; mais ce qui le détermina surtout à renoncer à Genève, ce fut l'établissement de Voltaire auprès de cette ville. « Je compris[1] que cet homme y ferait révolution; que j'irais retrouver dans ma patrie le ton, les airs, les mœurs qui me chassaient de Paris; qu'il me faudrait batailler sans cesse, et que je n'aurais d'autre choix dans ma conduite que d'être un pédant insupportable ou un lâche et mauvais citoyen. » Rousseau avait un peu contre Voltaire la haine du pauvre contre le riche, non qu'il enviât sa richesse, non qu'il n'ait pas su parfois vivre d'assez bonne grâce auprès des riches et des grands seigneurs de son

1. *Confessions*, livre VIII.

temps. Ce qu'il détestait dans Voltaire, c'était l'aisance et l'ascendant que lui donnait sa fortune, et qui faisait contraste avec l'allure timide et gênée qu'avait Rousseau. En face d'un grand seigneur bienveillant, Rousseau, qui se sentait son supérieur par le génie, ne souffrait guère d'être son inférieur par la fortune et par le rang; il retrouvait son compte d'un autre côté. En face de Voltaire, il se sentait son égal par le génie et son inférieur par tout le reste. Je sais bien que ce reste, qui se compose des biens accidentels du monde, peut et doit être méprisé par un philosophe; mais on déteste souvent chez les autres les biens qu'on méprise pour soi. C'est ici le lieu d'exposer rapidement les rapports de Rousseau avec Voltaire.

En 1755, Lisbonne avait été à moitié détruite par un tremblement de terre. Voltaire, qui était à l'affût de toutes les catastrophes et de tous les maux de l'humanité pour en faire des arguments contre Dieu, ne manqua pas de saisir cette occasion, et il fit un poëme sur le tremblement de terre de Lisbonne, où il attaqua vivement la maxime de Leibnitz et de Pope, que tout était bien. Ce n'était pas que Voltaire ne crût en Dieu; mais je dirai volontiers, empruntant mon exemple à l'histoire des gouvernements parlementaires, que Voltaire aimait le bon Dieu comme beaucoup de gens dans l'opposition aimaient le roi, c'est-à-dire à la condition de lui jouer de temps en temps de mauvais tours et de critiquer à leur aise son gouvernement. Voltaire envoya son poëme à Jean-Jacques Rousseau, parce que ces deux grands hommes se faisaient encore à ce moment des

politesses; mais il l'adressait mal. Rousseau n'entendait pas raillerie sur Dieu; il l'aimait, et il y croyait de tout son cœur. Un soir, dans le salon de mademoiselle Quinault, les beaux esprits du temps s'évertuaient à qui mieux mieux contre la religion. Madame d'Épinay, qui raconte la scène, « craignant qu'ils ne voulussent détruire toute religion, demanda grâce pour la religion naturelle. — Pas plus que pour les autres, dit Saint-Lambert; qu'est-ce qu'un Dieu qui se fâche et s'apaise? — Mademoiselle Quinault : Mais parlez donc, marquis; est-ce que vous seriez athée? — A sa réponse, Rousseau se fâcha, et murmura entre ses dents; on l'en plaisanta. — Rousseau : Si c'est une lâcheté que de souffrir qu'on dise du mal de son ami absent, c'est un crime que de souffrir qu'on dise du mal de son Dieu qui est présent; et moi, messieurs, je crois en Dieu[1]. »

Le mot de Rousseau est beau, et vaut pour moi toute la profession de foi du vicaire savoyard[2].

Ayant hardiment confessé Dieu chez mademoiselle Quinault, Rousseau n'hésita point non plus à défendre la divine Providence contre les arguments et les sarcasmes de Voltaire.

Tout est bien, dites-vous, et tout est nécessaire!

s'écriait Voltaire dans son poëme;

Quoi! l'univers entier, sans ce gouffre infernal,

1. *Mémoires* de Madame d'Épinay, t. I, p. 380.

2. Quelques personnes m'ont demandé des renseignements sur mademoiselle Quinault et sur sa société. Je ne puis que les ren-

Sans engloutir Lisbonne, eût-il été plus mal?

. . . .

Je désire humblement, sans offenser mon maître,
Que ce gouffre enflammé de soufre et de salpêtre

voyer aux *Mémoires* de madame d'Épinay, qui sont assurément la plus piquante et la plus fidèle peinture de la société philosophique du dix-huitième siècle. Il a paru en 1745, sous le nom de *Recueil de ces Messieurs*, un livre composé des *impromptu* de la société de mademoiselle Quinault, petits contes, portraits en vers et en prose, dialogues, réflexions, lettres. J'ai lu ce livre, qui est fort médiocre, soit que les écrits qui s'y trouvent ne fussent que des bagatelles dont leurs auteurs se souciaient fort peu et qui ne méritaient pas que le public s'en souciât davantage, soit plutôt, et c'est ce que je crois, que la société de mademoiselle Quinault fût encore, en 1745, frivole et badine seulement; elle n'est devenue philosophique qu'un peu plus tard, et au moment où la philosophie prit le pas sur la littérature proprement dite. C'est de 1745 à 1755 que ce changement se fait dans les esprits. Le *Recueil de ces Messieurs*, en 1745, a donc encore le ton littéraire. Les conversations du salon de mademoiselle Quinault, racontées d'une manière charmante par madame d'Épinay, sont au contraire en général philosophiques. C'est à peine si, dans le *Recueil de ces Messieurs*, j'ai trouvé quelques mots qui se sentent de l'esprit du siècle, ou qui soient seulement ingénieux. Voici pourtant quelques phrases d'un éloge de la paresse et du paresseux : « Les princes sont trop heureux d'avoir des paresseux dans leurs États. Le véritable paresseux, ne connaissant pas l'ambition, est bien éloigné de former aucune cabale et d'entrer dans aucun poste; il est au contraire le sujet le plus soumis...... Pourvu qu'on ne trouble point son repos personnel, il ne critique point le gouvernement. » (*Recueil de ces Messieurs*, p. 332.) Il y a là une petite part de malice politique qui décèle le siècle. Je veux citer encore un mot qui semble être une réflexion du siècle contre lui-même. « La marque de l'esprit borné d'un siècle est lorsque tout le monde a de l'esprit : c'est la marque qu'il n'y a pas d'esprits supérieurs, car ils ne sont jamais en troupe. » (*Ibid.*, p. 374.)

Eût allumé ces feux dans le fond des déserts.
Je respecte mon Dieu, mais j'aime l'univers.
Quand l'homme ose gémir d'un fléau si terrible,
Il n'est point orgueilleux, hélas! il est sensible.
Les tristes habitants de ces bords désolés,
Dans l'horreur des tourments, seraient-ils consolés,
Si quelqu'un leur disait : Tombez, mourez tranquilles!
Pour le bonheur du monde on détruit vos asiles;
D'autres mains vont bâtir vos palais embrasés,
D'autres peuples naîtront dans vos murs écrasés;
Le Nord va s'enrichir de vos pertes fatales;
Tous vos maux sont un bien dans les lois générales!

Comme cette façon de trouver en faute la Providence plaisait fort à Voltaire, il la reprend dans la préface de son poëme, et, si je cite encore quelques phrases de cette préface, c'est que la prose de Voltaire, toujours vive et piquante, fait comprendre, par le contraste, ce qui manque souvent à sa poésie. « Si, lorsque Lisbonne, Méquinez, Tétuan et tant d'autres villes furent englouties avec un si grand nombre de leurs habitants au mois de novembre 1755, nos philosophes avaient crié aux malheureux qui échappaient à peine des ruines : Tout est bien! les héritiers des morts augmenteront leurs fortunes, les maçons gagneront de l'argent à rebâtir des maisons, les bêtes se nourriront des cadavres enterrés dans les débris : c'est l'effet nécessaire des causes nécessaires; votre mal particulier n'est rien; vous contribuez au bien général! un tel discours certainement eût été aussi cruel que le tremblement de terre a été funeste, et voilà ce que dit l'auteur du poëme sur le désastre de Lisbonne. »

Si Voltaire veut dire qu'il ne faut pas prêcher que tout est bien à ceux qui sortent à peine de l'éruption d'un volcan ou d'une peste, Voltaire a mille fois raison; mais est-ce à ceux-là aussi qu'il faut prêcher que tout est mal? Cela ne me semble guère plus raisonnable : il ne faut dire aux malheureux ni qu'ils doivent être contents, ce qui est impossible, ni qu'ils doivent être mécontents et se plaindre de la Providence, car cela leur est trop facile et ne leur servira pas à grand'chose : ils y perdront seulement la résignation, qui est le seul remède aux maux irréparables. Que leur dit donc Voltaire? car, après avoir critiqué à loisir ceux qui disent que tout est bien, il ne veut pourtant pas arriver à dire que tout est mal. Il dit que tout est douteux, conclusion fort commode, mais qui ne peut guère consoler les échappés des volcans et de la peste :

Que peut donc de l'esprit la plus vaste étendue?
Rien. Le livre du sort se ferme à notre vue.
L'homme étranger à soi de l'homme est ignoré.
Que suis-je? où suis-je? où vais-je? et d'où suis-je tiré?
Atomes tourmentés sur cet amas de boue,
Que la mort engloutit et dont le sort se joue,
Mais atomes pensants, atomes dont les yeux
Guidés par la pensée ont mesuré les cieux,
Au sein de l'infini nous élançons notre être
Sans pouvoir un moment nous voir et nous connaître.

Voilà de beaux vers cette fois, mais de pauvres consolations. C'est là pourtant tout le système de Voltaire sur la Providence, système d'ailleurs qu'il serait facile de rendre chrétien, en y ajoutant un mot,

et Voltaire ne se faisait pas faute d'ajouter ce mot, quand il le croyait utile à sa sécurité. Ce que Voltaire en effet appelle le doute qui plane sur tout notre être n'est rien autre chose que le mystère de la vie humaine, tel que le chrétien le conçoit, et le résout par la foi et par l'espérance qu'il a en son Père céleste. Où le philosophe doute, le chrétien espère. C'est la même condition, le sentiment seul est différent.

Voyons maintenant ce que dit Rousseau sur ce grand problème de l'existence du mal dans ce monde. Il commence par une fort spirituelle analyse du poëme de Voltaire, qui reproche à Pope et à Leibnitz d'insulter à nos maux en soutenant que tout est bien, et qui charge tellement le tableau de nos misères, qu'il en aggrave le sentiment. « Au lieu des consolations que j'espérais, dit Rousseau, vous ne faites que m'affliger ; on dirait que vous craignez que je ne voie pas assez combien je suis malheureux, et vous croiriez, ce me semble, me tranquilliser beaucoup en me prouvant que tout est mal..... Le poëme de Pope adoucit mes maux et me porte à la patience ; le vôtre aigrit mes peines, m'excite aux murmures, et m'ôtant tout, hors une espérance ébranlée, il me réduit au désespoir. [1] »

Voltaire et Rousseau s'étaient donné chacun un adversaire qu'ils attaquaient en toute occasion : Voltaire le bon Dieu, Rousseau la société. De même que Voltaire reproche au bon Dieu le tremblement de terre de Lisbonne, Rousseau le reproche à la société. Le passage est curieux. « Convenez, par exem-

1. *Correspondance,* 18 août 1756.

ple, dit-il à Voltaire, que si la nature n'avait point rassemblé à Lisbonne vingt mille maisons de six à sept étages, et que si les habitants de cette grande ville eussent été dispersés plus également et plus légèrement logés, le dégât eût été beaucoup moindre et peut-être nul... Vous auriez voulu que le tremblement se fût fait au fond d'un désert plutôt qu'à Lisbonne. Peut-on douter qu'il ne s'en forme aussi dans les déserts? Mais nous n'en parlons point, parce qu'ils ne font aucun mal aux messieurs des villes, les seuls hommes dont nous tenions compte. Ils en font peu même aux animaux et aux sauvages qui habitent épars ces lieux retirés, et qui ne craignent ni la chute des toits, ni l'embrasement des maisons; mais que signifierait un pareil privilége? Serait-ce donc à dire que l'ordre du monde doit changer selon nos caprices, que la nature doit être soumise à nos lois, et que, pour lui interdire un tremblement de terre en quelque lieu, nous n'avons qu'à y bâtir une ville?» Chose étrange que l'aveuglement de l'esprit de système! il rapporte tout à sa manie. La terre tremble à Lisbonne : c'est, selon l'un, la faute de la Providence, et selon l'autre, c'est la faute de la société!

Après avoir donné carrière à sa mauvaise humeur contre les villes qui gênent la liberté des tremblements de terre, Rousseau arrive à la maxime tant attaquée par Voltaire : — Tout est bien — et il commence par faire une distinction fort juste entre le mal particulier, dont aucun philosophe n'a jamais nié l'existence, et le mal général que nie l'optimisme. « Il n'est pas question, dit Rousseau, de savoir si

chacun de nous souffre ou non, mais s'il était bon que l'univers fût, et si nos maux étaient inévitables dans sa constitution. Ainsi l'addition d'un article rendrait, ce semble, la proposition plus exacte, et, au lieu de *Tout est bien*, il vaudrait peut-être mieux dire : *Le tout est bien*, ou : *Tout est bien pour le tout*. Alors il est évident qu'aucun homme ne saurait donner de preuves directes ni pour ni contre, car ces preuves dépendent d'une connaissance parfaite de la constitution du monde et du but de son auteur, et cette connaissance est incontestablement au-dessus de l'intelligence humaine. Les vrais principes de l'optimisme ne peuvent se tirer ni des propriétés de la matière ni de la mécanique de l'univers, mais seulement par induction des perfections de Dieu qui préside à tout, de sorte qu'on ne prouve pas l'existence de Dieu par le système de Pope, mais le système de Pope par l'existence de Dieu. » J'aime et j'admire cette manière hardie et forte de raisonner. Non, il n'est pas besoin que nous trouvions que tout est bien pour croire à l'existence de Dieu; mais, comme nous croyons à l'existence de Dieu, il faut nécessairement que tout soit bien. A prendre l'optimisme comme le fait Voltaire, l'existence de Dieu dépend d'une objection que nous ne saurons pas réfuter. J'ai mal aux dents; donc Dieu n'existe pas! A prendre au contraire l'optimisme comme le fait Rousseau, l'existence de Dieu, et par conséquent la nécessité que le tout soit bien ou que tout soit bien pour le tout surmonte et renverse toutes les petites objections. En raisonnant ainsi, Jean-Jacques Rousseau raisonnait, sans le savoir, comme saint Augus-

tin dans la *Cité de Dieu*. Pourquoi, dit saint Augustin, vouloir juger la nature sur les avantages ou les inconvénients qu'elle a pour nous? « C'est la nature prise en soi et non dans ses rapports avec nous qui glorifie son Créateur... Si l'ordre de la nature nous déplaît et si nous le critiquons, c'est que par la condition de notre nature mortelle, incorporés nous-mêmes à la partie mobile et périssable de l'univers, nous ne pouvons pas concevoir comment ce qui nous choque dans cette partie se rapporte d'une manière juste et salutaire à l'ensemble général. Aussi c'est avec raison que là où la Providence du Créateur échappe à notre contemplation, elle est prescrite à notre foi pour interdire à la témérité humaine le moindre blâme sur l'œuvre de l'artisan suprême[1]. » N'est-ce pas là, mot pour mot, le raisonnement de Rousseau? Ne jugeons pas l'univers sur ce qui nous touche; jugeons-le sur l'ensemble, et, comme cet ensemble échappe à notre vue, là où nous ne pouvons pas comprendre, croyons, et suppléons à la science par la foi. Croyons à la bonté de l'univers à cause de Dieu, et ne croyons pas à Dieu à cause de la bonté de l'univers. Je ne veux pas dire que Rousseau ait emprunté le raisonnement à saint Augustin ; j'aime qu'il l'ait retrouvé, et que lorsqu'il s'agit de défendre la Providence contre les chicanes de l'esprit humain, le philosophe et le Père de l'Église aient hardiment recours tous les deux à la foi, qui est toujours forcée de venir au secours de la raison humaine, aux uns plus tôt, aux autres plus tard, selon que la raison

1. *Cité de Dieu*, livre XII, chap. IV.

humaine va plus ou moins loin par sa propre force; mais il y a toujours un point et un moment où la raison s'arrête, et c'est alors que la foi commence, si bien en vérité, que, puisque la foi doit toujours commencer quelque part, peu importe où la raison s'arrête, et qu'elle fasse quelques relais de plus ou de moins.

La *Lettre sur la Providence* à toutes les qualités du génie de Rousseau et presque aucun de ses défauts; elle a la fermeté et la profondeur du raisonnement; elle a aussi la chaleur et l'émotion qui font l'éloquence de Rousseau. C'est ainsi qu'après avoir réfuté avec une force admirable les petits sophismes de Voltaire contre la Providence, il finit par ce retour touchant sur lui-même et sur Voltaire. « Je ne puis m'empêcher, monsieur, de remarquer une opposition bien singulière entre vous et moi dans le sujet de cette lettre. Rassasié de gloire et désabusé des vaines grandeurs, vous vivez libre au sein de l'abondance. Bien sûr de votre immortalité, vous philosophez paisiblement sur la nature de l'âme, et, si le corps ou le cœur souffre, vous avez Tronchin pour médecin et pour ami; vous ne trouvez pourtant que mal sur la terre, et moi, homme obscur, pauvre, tourmenté d'un mal sans remède, je médite avec plaisir dans ma retraite, et trouve que tout est bien. D'où viennent ces contradictions apparentes? Vous l'avez vous-même expliqué : vous jouissez, moi j'espère, et l'espérance adoucit tout. »

Voltaire se garda bien de répondre aux raisonnements de Rousseau; il s'en tira par une de ses espié-

gleries ordinaires ; il se fit malade et garde-malade pour avoir le droit de rester muet. Cependant sa lettre est encore fort amicale, et rien n'annonce la triste inimitié qui devait bientôt éclater entre eux. Voltaire même invite Rousseau à venir aux Délices. Mais cette jalousie fatale, qui fait que les grands hommes, à mesure qu'ils s'élèvent au dessus des autres hommes, ne se rencontrent que pour se combattre ; cette impuissance malheureuse de souffrir un supérieur, ou même un égal, qui fait que dans l'art de la guerre ou dans l'art de la parole, dans la politique ou dans la philosophie, un pays et un siècle ne peuvent pas contenir à la fois deux hommes supérieurs sans qu'ils soient ennemis l'un de l'autre ; cette répugnance profonde de l'égalité, qui est propre à tous les hommes et qui éclate surtout dans les plus grands d'entre eux ; cet empressement pernicieux des petits à pousser les grands les uns contre les autres, et à satisfaire leurs petites passions à l'abri des grandes qu'ils excitent ; la sotte incapacité qu'ont les hommes, et dont ils se louent comme d'un mérite, de ne pouvoir pas admirer deux grands hommes à la fois : tout cela rompit bientôt la bonne intelligence entre Rousseau et Voltaire. Ajoutez-y les soupçons et les défiances de Rousseau, qui, voyant partout des ennemis, ne pouvait pas manquer d'en voir un dans Voltaire.

Qui des deux a commencé la querelle? Qui a rompu le premier avec l'autre? Ce fut Rousseau. Il raconte lui-même dans ses *Confessions* que, la lettre qu'il avait écrite à Voltaire sur la Providence ayant été imprimée, il écrivit à Voltaire pour lui dire que ce n'était pas lui qui avait donné copie de cette lettre.

Le procédé était honnête; mais voici comment il crut devoir finir sa lettre : « Je ne vous aime point, monsieur; vous m'avez fait les maux qui pouvaient m'être les plus sensibles, à moi votre disciple et votre enthousiaste. Vous avez perdu Genève pour le prix de l'asile que vous y avez reçu; vous avez aliéné de moi mes concitoyens pour le prix des applaudissements que je vous ai prodigués parmi eux : c'est vous qui me rendez le séjour de mon pays insupportable : c'est vous qui me ferez mourir en terre étrangère, privé de toutes les consolations des mourants, et jeté, pour tout honneur, dans une voirie; tandis que tous les honneurs qu'un homme peut attendre vous accompagnent dans mon pays. Je vous hais enfin, puisque vous l'avez voulu; mais je vous hais en homme encore plus digne de vous aimer, si vous l'aviez voulu. De tous les sentiments dont mon cœur était pénétré pour vous, il n'y reste que l'admiration, qu'on ne peut refuser à votre beau génie, et l'amour de vos écrits. Si je ne puis honorer en vous que vos talents, ce n'est pas ma faute. Je ne manquerai jamais au respect qui leur est dû ni aux procédés que le respect exige. Adieu, monsieur[1] ! »

Rousseau, dans ses *Confessions*, s'étonne que Voltaire n'ait point répondu à cette lettre, et il dit que, « pour mettre sa brutalité plus à l'aise, il fit semblant d'être irrité jusqu'à la fureur. » Rousseau, par hasard, avait-il écrit la lettre que nous venons de lire pour plaire à Voltaire? Assurément non. Pourquoi donc se plaignait-il, si Voltaire était ir-

1. *Confessions*, livre X.

rité? Voltaire, jusqu'à cette lettre, n'était coupable envers Rousseau que de quelques plaisanteries contre son système. Rien de public : quelques bons mots pour défendre les lettres et la civilisation, et ces bons mots étaient adressés à Rousseau lui-même ou à des amis, et dans des lettres privées. En 1756 même, Voltaire, répondant à la grande lettre de Rousseau sur la *Providence*, lui disait : « Comptez que, de tous ceux qui vous ont lu, personne ne vous estime mieux que moi malgré mes mauvaises plaisanteries, et que, de tous ceux qui vous verront, personne n'est plus disposé à vous aimer tendrement. » Cela, il faut l'avouer, ne ressemble guère au *je vous hais* de Rousseau. Il est vrai que Voltaire, tout en s'excusant de ses mauvaises plaisanteries, n'y renonçait pas, et qu'en 1756, dans sa correspondance avec d'Alembert, il raille assez gaiement la *sagesse iroquoise* de Jean-Jacques Rousseau. Ailleurs, en 1757, il écrit encore à d'Alembert : « Si vous avez un moment de loisir, mandez-moi comment vont les organes pensants de Rousseau et s'il a toujours mal à la glande pinéale. S'il y a une preuve contre l'immortalité de l'âme, c'est cette maladie du cerveau ; on a une fluxion sur l'âme comme sur les dents. Nous sommes de pauvres machines. » Ces plaisanteries contre la spiritualité de l'âme humaine plutôt que contre Rousseau ne sont que des peccadilles dans Voltaire, et rien n'indique encore qu'il déteste Rousseau. Après la lettre même où Rousseau lui déclare solennellement sa haine et à laquelle Voltaire ne répond rien, nous ne voyons pas que Voltaire s'emporte jusqu'à la fureur. « J'ai reçu, dit-il à Thiriot le 23 juin 1760, une

grande lettre de Jean-Jacques Rousseau; il est devenu tout à fait fou, c'est dommage! » Deux mois après, le 29 août, il n'est pas non plus fort irrité, car il écrit à Thiriot encore : « Jean-Jacques, à force d'être sérieux, est devenu fou; il écrivait à Jérôme[1] dans sa douleur amère : « Monsieur, vous serez enterré pompeusement, et je serai jeté à la voirie. » Pauvre Jean-Jacques! Voilà un grand mal d'être enterré comme un chien, quand on a vécu dans le tonneau de Diogène. »

Qu'est-ce donc qui fit que Voltaire devint enfin furieux contre Rousseau? Rousseau ne voulait point qu'il y eût de théâtre à Genève, et il ne voulait même pas que les Génevois allassent jouer la tragédie et la comédie chez Voltaire, qui avait construit un théâtre dans son château pour y jouer ses pièces. Voilà le crime impardonnable. Point de théâtre à Genève, ce n'était encore qu'une querelle entre Rousseau et d'Alembert : Voltaire pouvait être tolérant, et il l'était; mais point de théâtre aux Délices, ou point de Génevois, c'est-à-dire point de public et point d'admirateurs au théâtre des Délices, cela peut-il se concevoir? Dès ce moment, Rousseau devient pour Voltaire un de ces noms détestés qu'il poursuit d'abord de ses sarcasmes et plus tard de ses insultes. « Jean-Jacques Rousseau, homme fort sage et fort conséquent, a écrit plusieurs lettres contre *ce scandale*[2] à des diacres de l'église de Genève, à mon mar-

1. Jérôme Vadé, c'est un des pseudonymes que prenait Voltaire.

2. Le théâtre des Délices.

chand de clous, à mon cordonnier[1]. » Les expressions de la lettre de Rousseau, dont il avait ri d'abord, lui reviennent à la mémoire et l'irritent. « C'est contre votre Jean-Jacques que je suis le plus en colère, écrit-il à d'Alembert le 19 mars 1761. Cet archifou, *qui aurait pu être quelque chose, s'il s'était laissé conduire par vous, s'avise de faire bande à part;* il écrit contre les spectacles après avoir fait une mauvaise comédie ; il écrit contre la France qui le nourrit; il trouve quatre ou cinq douves pourries du tonneau de Diogène, il se met dedans pour aboyer; il abandonne ses amis; il m'écrit à moi la plus impertinente lettre que jamais fanatique ait griffonnée. Il m'écrit en propres mots : *Vous avez corrompu Genève pour prix de l'asile qu'elle vous a donné*, comme si je me souciais d'adoucir les mœurs de Genève, comme si j'avais besoin d'un asile, comme si j'en avais pris un dans cette ville de prédicants sociniens, comme si j'avais quelque obligation à cette ville ! »

En recevant cette lettre, où la colère d'un poëte qui veut qu'on joue et qu'on applaudisse ses pièces met en mouvement toutes les autres colères de Voltaire : et sa colère de philosophe contre les prédicants, et sa colère de grand seigneur contre les marchands de clous et les cordonniers qui de plus sont diacres, et sa colère de riche contre ceux qui croient qu'il a besoin de quelqu'un, d'Alembert essaya de calmer l'irascible vieillard. « Je viens à Jean-Jacques, écrit d'Alembert à Voltaire, non pas à

1. Tome LXXXIX, lettres à d'Alembert, p. 192. Édition de 1785.

Jean-Jacques Lefranc de Pompignan, *qui pense être quelque chose*, mais à Jean-Jacques Rousseau, qui *pense être cynique*, et qui n'est qu'inconséquent et ridicule. Je veux qu'il vous ait écrit une lettre impertinente; je veux que, vous et vos amis, vous ayez à vous en plaindre : malgré tout cela, je n'approuve pas que vous vous déclariez publiquement contre lui comme vous faites, et je n'aurai sur cela qu'à vous répéter vos propres paroles : *Que deviendra le petit troupeau, s'il est désuni et dispersé?* Nous ne voyons point que ni Platon, ni Aristote, ni Sophocle, ni Euripide aient écrit contre Diogène, quoique Diogène leur ait dit à tous des injures. *Jean-Jacques est un malade de beaucoup d'esprit et qui n'a d'esprit que quand il a la fièvre. Il ne faut ni le guérir ni l'outrager.* » Cette lettre sage et noble apaisa-t-elle Voltaire? Pas le moins du monde. Il voulait bien gronder les philosophes de Paris qui se disputaient, mais il voulait qu'on le laissât injurier Rousseau tout à son aise[1]. « A l'égard de Jean-Jacques, répondit-il à

1. Cette irascibilité égoïste de Voltaire me rappelle une belle et judicieuse lettre du médecin Tronchin à Rousseau. Rousseau, en 1756, l'avait chargé de remettre à Voltaire sa *Lettre sur la Providence*. Tronchin dit à Rousseau qu'il a fait sa commission, et, lui parlant de Voltaire, qu'il appelle « notre ami, » il le juge avec une sagacité morale qui témoigne que Tronchin était vraiment un grand médecin. « Son état moral a été, dès sa plus tendre enfance, si peu naturel et si altéré, que son être actuel fait un tout artificiel qui ne ressemble à rien. De tous les hommes qui coexistent avec lui, celui qu'il connaît le moins, c'est lui-même. L'excès de ses prétentions l'a conduit insensiblement à cet excès d'injustice que les lois ne condamnent pas, mais que la raison désapprouve..... A soixante ans, on ne guérit guère des

d'Alembert, s'il n'était qu'un inconséquent, un petit bout d'homme pétri de vanité, il n'y aurait pas grand mal; mais qu'il ait ajouté à l'emportement de sa lettre l'infamie de cabaler du fond de son village avec des prédicants sociniens pour m'empêcher *d'avoir un théâtre à Tournay, ou du moins pour empêcher ses concitoyens, qu'il ne connaît pas, de jouer avec moi;* qu'il ait voulu, par cette indigne manœuvre, se préparer un retour triomphant *dans ses rues basses*, c'est l'action d'un coquin, et je ne lui pardonnerai jamais. J'aurais tâché de me venger de Platon, s'il m'avait joué un pareil tour, à plus forte raison du laquais de Diogène. Je n'aime ni sa personne ni ses ouvrages, et son procédé est haïssable. »

Si j'ai cité ces divers passages de la correspondance de Voltaire avec d'Alembert sur Rousseau, ce n'est pas seulement pour être un rapporteur exact de la querelle commencée par Rousseau, continuée et envenimée par Voltaire. Il y a aussi dans cette correspondance des traits curieux sur l'histoire littéraire du dix-huitième siècle, et un jugement sur Rousseau qui fait honneur à l'esprit et au caractère de d'Alembert. Ce mot de Voltaire en parlant de Rousseau : « Cet archi-fou qui aurait pu être quelque chose, s'il s'était laissé conduire par vous, et qui s'avise de faire bande à part, » est le grand grief du parti phi-

maux commencés à dix-huit. On l'a gâté; on en gâtera bien d'autres. » (Musset-Pathay, *Histoire de Jean-Jacques Rousseau*, t. II, p. 322.) Nulle part cette maladie de l'âme que produit la vanité et qui finit par substituer un être artificiel à un homme n'a été mieux observée.

losophique contre Rousseau; il n'a pas voulu se laisser conduire et il a fait bande à part. Ç'aurait été un bon soldat, mais il a mieux aimé être général, pouvant l'être. Il n'a pas voulu prendre le mot d'ordre; il a préféré donner le sien. Quant au jugement de d'Alembert sur Rousseau, il est d'une sagacité singulière. Il n'aime pas Rousseau, mais sa répugnance ne l'empêche pas de reconnaître le génie de Rousseau et d'en comprendre la nature fébrile et maladive. *Rousseau est un malade de beaucoup d'esprit, et qui n'a d'esprit que quand il a la fièvre. Il ne faut ni le guérir ni l'outrager.* Le mot est admirable de sens et de noblesse.

Pendant que Voltaire, dans sa correspondance, se livrait ainsi à sa colère et à sa haine contre Rousseau, que faisait Rousseau? Il n'avait aucune des qualités du chef du parti et du pamphlétaire; il ne savait pas revenir sans cesse à la charge pour écraser son ennemi; il n'avait point de confident ou de plénipotentiaire à Paris à qui donner la consigne et le mot d'ordre, comme le fait Voltaire avec d'Alembert. N'en faisons point cependant un saint ou un martyr. Ce saint, dans sa correspondance, n'épargne pas plus Voltaire que Voltaire ne l'épargnait. Il sait même manier l'ironie et l'employer d'une façon piquante contre le grand moqueur. Voyez ce dialogue de Voltaire avec un ouvrier du comté de Neufchâtel que Rousseau envoie à madame de Boufflers. Madame de Boufflers était une des dévotes de Rousseau, une des meilleures, la plus judicieuse et la plus éclairée, fort accréditée dans le grand monde parisien, et qui régnait dans la petite cour du prince de Conti. Ce

dialogue, qui est une véritable scène de comédie, et la plus piquante qu'ait faite Rousseau, Rousseau l'a, dit-il, rédigé de mémoire d'après une conversation de M. le pasteur Montmollin. « Le tout peut n'être pas absolument exact; mais les traits principaux sont fidèles, car ils ont frappé M. de Montmollin, il les a retenus, et vous croyez bien que je ne les ai pas oubliés. » La scène se passe pendant le séjour de Rousseau à Motiers-Travers. « Voltaire à l'ouvrier : Est-il vrai que vous êtes du comté de Neufchâtel ?— L'ouvrier : Oui, monsieur. — Êtes-vous de Neufchâtel même? — Non, monsieur; je suis du village de Butte, dans la vallée de Travers.— Butte ! cela est-il loin de Motiers ? — A une petite lieue. — Vous avez dans votre pays un personnage de celui-ci qui a bien fait des siennes.—Qui donc, monsieur? — Un certain Jean-Jacques Rousseau. Le connaissez-vous? — Oui, monsieur; je l'ai vu un jour, à Butte, dans le carrosse de M. de Montmollin, qui se promenait avec lui. — Comment ! ce pied plat va en carrosse ? Le voilà donc bien fier? — Oh ! monsieur, il se promène aussi à pied; il court comme un chat maigre et grimpe sur toutes nos montagnes. — Il pourrait bien grimper quelque jour sur une échelle. Il eût été pendu à Paris, s'il ne se fût sauvé, et il le sera ici, s'il y vient. — Pendu, monsieur ! Il a l'air d'un si bon homme! Eh ! mon Dieu ! qu'a-t-il donc fait? — Il a fait des livres abominables : c'est un impie, un athée.—Vous me surprenez. Il va tous les dimanches à l'église. — Ah ! l'hypocrite ! Et que dit-on de lui dans le pays ? Y a-t-il quelqu'un qui veuille le voir? — Tout le monde, monsieur; tout le monde l'aime.

Il est recherché par tous, et on dit que milord[1] lui fait aussi bien des caresses. — C'est que milord ne le connaît pas, ni vous non plus. Attendez seulement deux ou trois mois, et vous connaîtrez l'homme. Les gens de Montmorency, où il demeurait, ont fait des feux de joie quand il s'est sauvé pour n'être pas pendu. C'est un homme sans foi, sans honneur, sans religion. — Sans religion, monsieur ! mais on dit que vous n'en avez pas beaucoup vous-même. — Qui, moi ? grand Dieu ! et qui est-ce qui dit cela ? — Tout le monde, monsieur. — Ah ! quelle horrible calomnie ! moi qui ai étudié chez les jésuites, moi qui ai parlé de Dieu mieux que tous les théologiens ! — Mais, monsieur, on dit que vous avez fait bien des mauvais livres. — On ment. Qu'on m'en montre un seul qui porte mon nom, comme ceux de ce croquant portent le sien[2] ! » La conversation est piquante, et l'ouvrier m'a l'air d'un paysan malicieux qui sait comment il faut s'y prendre pour faire rire le beau monde de Paris aux dépens de M. de Voltaire ; mais ces malices ne sont rien auprès des grossières attaques que Voltaire se permettait contre Rousseau.

Il écrivait contre lui en prose et en vers ; il faisait en 1764 un odieux libelle intitulé : *Sentiments des citoyens de Genève sur Jean-Jacques Rousseau,* et il laissait attribuer ce libelle à M. Vernes, pasteur protestant ; enfin il faisait en 1768 la *Guerre de Genève,*

1. George Keith, connu sous le nom de milord Maréchal, et alors gouverneur de Neufchâtel pour le roi de Prusse.

2. *Correspondance* de Rousseau, à Madame la comtesse de Boufflers, 30 octobre 1768.

mauvais poëme où Rousseau joue un rôle affreux. Je laisse de côté les injures grossières qui abondent dans ce dernier ouvrage, où Voltaire semble avoir perdu son talent en punition de sa méchanceté, et j'y cherche à grand'peine quelques vers qui se sentent de son ancien et charmant esprit. Je prends les vers qui racontent l'incendie du théâtre de Genève, que Voltaire ne manque pas d'imputer, par fiction poétique, dit-il en note, à Rousseau et aux *prédicants* de Genève, qui s'irritent de voir qu'on joue la comédie à Genève. La vieille colère du poëte dramatique contre l'ennemi des spectacles inspire encore ici Voltaire. Rousseau harangue un prédicant de ses amis et l'excite à brûler le théâtre :

Des Genevois on adoucit les mœurs,
On les polit, ils deviendront meilleurs;
On s'aimera : souffrirons-nous qu'on s'aime?
Allons brûler le théâtre à l'instant.

. . . .

Qu'il soit détruit jusqu'en son fondement !

. . . .

Ayons tous deux la vertu d'Érostrate;
Prenons ce soir en secret un brandon.
En vain les sots diront que c'est un crime;
Dans ce bas monde il n'est ni bien ni mal.
Aux vrais savants tout doit sembler égal.
Bâtir est beau, mais détruire est sublime !

III

J'ai voulu mettre à part tout ce qui dans Rousseau et dans Voltaire concerne leurs tristes querelles, afin de n'avoir plus à m'en occuper. Je reviens maintenant à la vie et aux ouvrages de Rousseau après son retour de Genève, et je dois raconter son établissement à l'Hermitage.

L'établissement de Rousseau à l'Hermitage en 1756 est un des plus curieux chapitres de l'histoire littéraire du dix-huitième siècle. Tout s'y mêle, l'engouement d'une femme bonne, aimable et frivole, qui veut avoir son philosophe près d'elle, comme une curiosité et comme une ressource de conversation dans la solitude ; les amis impérieux, qui veulent régler la vie d'autrui sur la leur et qui croient impossible tout ce qu'ils ne font pas ; le contraste inévitable et plein d'embarras de la famille de Thérèse, dont Rousseau avait fait la sienne, avec les amis et la société que lui faisait son génie ; la finesse et la cupidité des petites gens en face de l'étourderie vaniteuse et prodigue des belles dames et de la sentimentalité déclamatoire des philosophes, tout cela animé et mis en fermentation, si je l'ose dire, par le caractère à la fois affectueux et soupçonneux de Rousseau, qui se donne et se retire tour à tour, si bien qu'à n'y pas regarder de près, on est tenté de prendre pour des inégalités d'humeur ce qui n'est

que le contre-coup de toutes les disparates de goût, d'idées, d'habitudes, de conditions, de manières de vivre et de penser amoncelées autour de Rousseau, et dont il est le centre agité et flottant.

Rousseau raconte lui-même comment madame d'Épinay lui offrit l'Hermitage, et ce récit, quoique fait par Rousseau après sa rupture avec madame d'Épinay, lui est cependant plus favorable que celui de madame d'Épinay elle-même dans ses *Mémoires*. Il a quelque chose de romanesque et de théâtral, qui montre aussi peut-être la manière dont les souvenirs revenaient à Rousseau quand il composait ses *Confessions*. L'imagination aidait la mémoire. Il raconte donc qu'étant un jour au château de la Chevrette, il poussa sa promenade avec madame d'Épinay jusqu'au réservoir des eaux du parc, qui touchait la forêt de Montmorency. Il y avait là un potager avec une loge fort délabrée, qu'on appelait l'Hermitage. Ce lieu, solitaire et très-agréable, enchanta Rousseau, et il se mit à dire : « Ah ! madame, quelle habitation délicieuse ! Voilà un asile tout fait pour moi. » C'était avant le voyage de Rousseau à Genève. Madame d'Épinay ne dit rien ; mais, après le retour de Rousseau, comme il était à la Chevrette, madame d'Épinay poussa de nouveau la promenade jusqu'à l'Hermitage : la loge était devenue une jolie maison, et madame d'Épinay dit à Rousseau tout surpris de ce changement : « Mon ours, voilà votre asile ! C'est vous qui l'avez choisi, et c'est l'amitié qui vous l'offre. » Je ne crois pas, dit Rousseau, avoir été de mes jours plus vivement, plus délicieusement ému. Je mouillai de mes pleurs la main bienfaisante de

mon amie[1]. » Le récit de madame d'Épinay est plus simple; elle y est aussi bonne et aussi empressée, mais elle n'a pas cet air de fée qui construit une maison d'un coup de baguette. Rousseau était tenté de retourner à Genève, où on lui offrait une place de bibliothécaire avec 1,200 francs d'appointements; mais il hésitait à quitter la France, « quoiqu'il voulût, disait-il, quitter Paris. » Madame d'Épinay alors, dans une lettre, lui offre l'Hermitage. De plus, se rappelant lui avoir entendu dire que, s'il avait 100 pistoles de rentes, il ne choisirait pas d'autre habitation, elle lui offre d'ajouter à la vente de son dernier ouvrage ce qui lui manquait pour compléter son revenu. Que fait Rousseau ? Il se fâche, et il écrit à madame d'Épinay que « sa proposition lui a glacé l'âme. » .... « Que vous entendez mal vos intérêts, lui dit-il, de vouloir faire un valet d'un ami !..... Je ne suis point en peine de vivre ni de mourir... Je ne refuse pas, au reste, d'écouter ce que vous avez à me dire, pourvu que vous vous souveniez que je ne suis pas à vendre, et que mes sentiments, au-dessus maintenant de tout le prix qu'on y peut mettre, se trouveraient bientôt au-dessous de celui qu'on y aurait mis[2]. »

Il est impossible d'écrire une letre plus blessante et qui sente plus, disons-le, la sotte et ombrageuse vanité des petites gens. Le *souvenez-vous que je ne suis pas à vendre* est d'un portier déclamateur. La réponse de madame d'Épinay au contraire est char-

1. *Confessions*, livre VIII.
2. *Correspondance*, année 1755.

mante; elle est bonne et sensée, elle est digne et compatissante. « Votre lettre m'a fait rire d'abord, tant je la trouve extravagante; ensuite elle m'a affligée pour vous. Car il faut avoir l'esprit bien gauche pour se fâcher de propositions dictées par une amitié qui doit vous être connue, et pour supposer que j'ai le sot orgueil de vouloir me faire des créatures... Je ne vous conseille pas de prendre une détermination présentement[1], car vous ne me paraissez pas en état de juger sainement de ce qui peut vous convenir. Bonjour, mon cher Rousseau[2]. »

On voit qu'entre le conte de fée que fait Rousseau de son établissement à l'Hermitage, et la négociation quinteuse dont témoigne la correspondance avec madame d'Épinay, il y a une différence notable. Enfin Rousseau accepta, tant madame d'Épinay mit de bonne grâce et de patience dans sa proposition. Elle fut ravie du consentement de Rousseau, et, comme elle en témoignait sa joie à Grimm, celui-ci la blâma fort du service qu'elle rendait à Rousseau. Elle combattit son opinion et lui montra les lettres que Rousseau lui avait écrites. « Je ne vois, dit Grimm, de la part de Rousseau, que de l'orgueil caché partout : vous lui rendez un fort mauvais service de lui donner l'habitation de l'Hermitage; mais vous vous en rendez un bien plus mauvais encore. La solitude achèvera de noircir son imagination; il verra tous ses amis injustes, ingrats, et vous toute la

1. Rousseau hésitait entre Genève et la France.

2. *Mémoires* de madame d'Épinay, t. II, p. 119, et *Correspondance* de Rousseau.

première, si vous refusez une seule fois d'être à ses ordres; il vous accusera de l'avoir sollicité de vivre auprès de vous, et de l'avoir empêché de se rendre aux vœux de sa patrie. Je vois déjà le germe de ses accusations dans la tournure des lettres que vous m'avez montrées[1]. »

Grimm avait raison et prévoyait l'avenir. Madame d'Épinay ne se livrait qu'au plaisir d'installer son philosophe. Elle avait bon cœur, mais elle avait aussi la vanité de son bon cœur; Grimm, qui était alors son sage et son amant, lui disait en vain : « Faites pour vous et pour les vôtres le mieux qu'il vous est possible ; renoncez à vous mêler des autres. Je vous jure que ce qui peut vous arriver de moins fâcheux dans tout ceci, c'est de vous donner un ridicule ; on croira que c'est par air et pour faire parler de vous que vous avez logé Rousseau. » Ce conseil fort sage ne prévalut pas, malgré la double autorité de Grimm, contre l'engouement de madame d'Épinay pour *son ours*. En même temps, Rousseau, après s'être fait beaucoup prier, s'était pris tout à coup d'un désir singulier d'habiter l'Hermitage. Ses amis de Paris se moquaient de son goût pour la retraite. « Il avait besoin, disaient-ils, de l'encens et des amusements de la ville; il ne soutiendrait pas quinze jours de solitude, et on le verrait bientôt revenir avec sa courte honte à Paris[2]. » Ces sarcasmes le piquaient au jeu, et il fut bientôt aussi impatient d'aller s'établir à l'Hermitage, que madame d'Épinay

1. *Mémoires*, tome II, p. 129.
2. *Confessions*, liv. IX.

l'était de l'y installer. Cette installation fut une scène qui eut aussi son air romanesque. Madame d'Épinay alla dans sa voiture prendre Rousseau et ses deux gouvernantes. « La mère Levasseur était une femme de soixante-dix ans, lourde, épaisse et presque impotente. Le chemin, dès l'entrée de la forêt, est impraticable pour une berline. Madame d'Épinay n'avait pas prévu que la bonne vieille serait embarrassante à transporter, et qu'il lui serait impossible de faire le reste de la route à pied; il fallut donc faire clouer de forts bâtons à un fauteuil et porter à bras la mère Levasseur jusqu'à l'Hermitage. Cette pauvre femme pleurait de joie et de reconnaissance; mais Rousseau, après le premier moment de surprise et d'attendrissement passé, marcha en silence, la tête baissée, sans avoir l'air d'avoir la moindre part à ce qui se passait... Madame d'Épinay était si épuisée, qu'après le dîner elle pensa se trouver mal; elle fit ce qu'elle put pour le cacher à Rousseau, qui s'en douta, mais qui ne voulut point avoir l'air de s'en apercevoir[1]. » Que dites-vous de cette fin d'une journée d'attendrissement ? Madame d'Épinay fatiguée d'avoir pris elle-même la peine de sa bonne action, ce dont je lui sais gré, et Rousseau mécontent ou embarrassé d'une bonté qui lui impose trop d'obligations. Le personnage le plus simple de cette scène, et qui m'amuse le plus, est la mère Levasseur, enchantée d'être portée à bras dans un fauteuil du château.

Les premiers moments du séjour de Rousseau à l'Hermitage furent un véritable enchantement. Il ai-

1. Madame d'Épinay, t. II, p. 132.

mait les champs, la vie rustique et simple, le loisir et le travail à ses heures, point de gêne, point de devoirs, la promenade, la méditation, et il sentait qu'il allait avoir tout cela à l'Hermitage. Depuis quelques années, il allait fréquemment à la campagne; mais c'était dans les châteaux du beau monde, « et ces voyages, toujours faits avec des gens à prétentions, toujours gâtés par la gêne, ne faisaient, dit-il, qu'aiguiser en moi le goût des plaisirs rustiques dont je n'entrevoyais de plus près l'image que pour mieux sentir leur privation. J'étais si ennuyé de salons, de jets d'eau, de bosquets, de parterres et des plus ennuyeux montreurs de tout cela; j'étais si excédé de brochures, de clavecin, de tri, de nœuds, de sots bons mots, de fades minauderies, de petits conteurs et de grands soupers, que quand je lorgnais du coin de l'œil un simple pauvre buisson d'épines, une haie, une grange, un pré; quand je humais, en traversant un hameau, une bonne omelette au cerfeuil; quand j'entendais de loin le rustique refrain et la chanson des faneuses, je donnais au diable et le rouge et les falbalas et l'ambre, et, regrettant le dîner de la ménagère et le vin du cru, j'aurais de bon cœur paumé la gueule à monsieur le chef et à monsieur le maître qui me faisaient dîner à l'heure où je soupe, souper à l'heure où je dors, mais surtout à messieurs les laquais qui dévoraient des yeux mes morceaux, et, sous peine de mourir de soif, me vendaient le vin drogué de leurs maîtres dix fois plus cher que je n'en aurais payé de meilleur au cabaret[1]. »

1. *Confessions*, liv. IX.

Pendant qu'il jouissait ainsi des champs, du soleil, de la liberté, il se mit aussi à se souvenir et à rêver de sa jeunesse, de ses amours, non pas tant encore de ceux qui avaient duré et qui avaient réussi, comme on dit, que de ceux qui n'avaient été que des moments de joie et d'innocence, de gracieuses rencontres que l'âme seule avait savourées. Ce sont là les plus belles amours, douces au présent, plus douces encore à la mémoire. Alors revenaient en foule aux yeux de son imagination je ne sais combien de charmantes images et de délicieuses figures, évoquées par le printemps et par le soleil de son Hermitage, et comme il s'en trouve dans la mémoire de tous les hommes qui vieillissent sans ennui, parce qu'ils ont vécu sans frivolité. Rêvant et se souvenant, il se mit aussi à regretter de n'avoir pas aimé plus purement et plus vivement encore qu'il n'avait fait : regret naturel, même à qui a aimé honnêtement, car les honnêtes gens ont bien de la peine à ne pas regretter quelque peu le roman même qu'ils se sont interdit ; regret plus naturel encore à qui a aimé plus vivement que purement, parce que la pureté dans l'amour est un idéal que chacun a dans l'âme et veut avoir dans sa vie. C'est l'honneur de l'amour que qui n'a point aimé purement ne croit pas avoir aimé, et qu'il demande alors à son âge mûr ce qu'il n'a pas su obtenir de sa jeunesse. Tels étaient les souvenirs, les rêves et les regrets qui occupaient Rousseau dans ses promenades et dans ses repos sous les vieux châtaigniers de Montmorency. Mais quoi ! aimer à quarante-cinq ans, cela se peut-il ? ou mourir sans avoir employé cette faculté d'aimer, cela se

peut-il davantage? Et voilà comment Rousseau, ne voulant point aimer à cause de son âge, et surtout par crainte du ridicule et du tracas, et ne pouvant pas non plus renoncer à exprimer ce qu'il sentait, fit un roman d'amour, se contentant de rêver ce qu'il ne voulait pas faire, et plus libre, plus amoureux peut-être avec les héroïnes de son imagination qu'avec celles du monde.

Le danger de cet état de rêverie amoureuse, c'est que si, en ce moment, une femme se présente qui soit belle ou qui soit seulement gracieuse, l'âme qui s'attendait à aimer aime du premier coup, et reconnaît dans la rencontre qui la charme l'héroïne qu'elle rêvait. Tel fut l'effet de la visite que madame d'Houdetot fit à Rousseau à l'Hermitage. Il ne se mit pas encore à l'aimer, mais il y pensa ; et c'est du mélange des souvenirs de sa jeunesse et des émotions que lui donnait la vie qu'il menait à l'Hermitage ; des rêves et des regrets de son âme, qui trouvait qu'elle n'avait point encore aimé comme elle le pouvait; des chimères de son imagination, qui, depuis la visite de madame d'Houdetot, prenaient un visage : c'est de tout cela, qu'au milieu des grands bois de Montmorency et de la mémoire des paysages de la Suisse, ravivés par ceux de la solitude qu'il aimait, naquit *la Nouvelle Héloïse*.

CHAPITRE VI

LA NOUVELLE HÉLOÏSE

I

La *Nouvelle Héloïse* eut un grand succès, quand elle parut. « Tout Paris, dit Rousseau dans ses *Confessions* [1], était dans l'impatience de voir ce roman; les libraires de la rue Saint-Jacques et celui du Palais-Royal étaient assiégés de gens qui en demandaient des nouvelles. Il parut enfin, et son succès, contre l'ordinaire, répondit à l'empressement avec lequel il avait été attendu... Les sentiments furent partagés chez les gens de lettres, mais dans le monde il n'y eut qu'un avis, et les femmes surtout s'enivrèrent du livre et de l'auteur, au point qu'il y en avait peu, même dans les hauts rangs, dont je n'eusse fait la conquête, si je l'avais entrepris. J'ai de cela des preuves que je ne veux pas écrire, et qui, sans avoir

1. Deuxième partie, livre Ier.

eu besoin de l'expérience, autorisent mon opinion. » Cette étrange fatuité de Rousseau est un signe curieux du succès de la *Nouvelle Héloïse* dans le monde d'élite, c'est-à-dire dans le monde où se fait le succès des livres; voici maintenant pour le succès populaire : dans les premiers jours de la publication, on louait le livre en lecture à raison de douze sols par heure.

Rousseau ne s'est donc pas flatté sur la vogue de son roman. A consulter la *Correspondance* de Voltaire, déjà ennemi de Rousseau en 1761, on voit quel bruit la *Nouvelle Héloïse* faisait à Paris et combien ce bruit était importun à Voltaire. « Mes anges sont-ils absorbés dans la lecture du roman de Jean-Jacques ou de celui de la Popelinière? » écrit-il le 11 février 1761 à M. d'Argental, en affectant de mettre sur la même ligne le roman de Jean-Jacques Rousseau et celui que venait de publier le fermier général la Popelinière. — « La *Nouvelle Héloïse* et *Daïra* m'ont fait relire *Zaïde*, » écrit-il la même année à M. Damilaville, continuant toujours à confondre le roman de Jean-Jacques et celui de M. de la Popelinière[1]. — « Je sais, écrit-il enfin à madame du Deffand, qu'il y a des personnes assez déterminées pour soutenir ce malheureux fatras, intitulé roman; mais quelque courage ou quelques bontés qu'elles aient, elles n'en auront jamais assez pour le relire. Je voudrais que madame de La Fayette revînt au monde, et qu'on lui

1. J'ai eu la curiosité de lire *Daïra*, et j'ai compris combien la confusion que Voltaire affectait de faire entre *la Nouvelle Héloïse* et *Daïra* était injurieuse, car je n'ai jamais lu de roman plus sottement inventé et plus sottement écrit.

montrât un roman suisse [1]. » Ces fréquentes mentions de la *Nouvelle Héloïse* et ces boutades contre le roman de Jean-Jacques montrent que Voltaire savait fort bien le succès qu'avait la *Nouvelle Héloïse* à Paris.

D'où vient donc que la *Nouvelle Héloïse*, tant louée, tant admirée au dix-huitième siècle, n'est guère plus lue aujourd'hui que par ceux qui veulent étudier Jean-Jacques Rousseau? Que de gens lisent *Paul et Virginie*, qui n'ont jamais lu et ne liront jamais les autres ouvrages de Bernardin de Saint-Pierre! Peu de personnes au contraire lisent la *Nouvelle Héloïse* comme on lit un roman, pour s'amuser et pour s'émouvoir. Il y a eu un temps où la *Nouvelle Héloïse* a servi la réputation de son auteur; aujourd'hui c'est la renommée de Jean-Jacques Rousseau qui soutient la *Nouvelle Héloïse* et qui lui donne des lecteurs. Tel est souvent, après tout, le sort des romans qui ont été le plus goûtés et le plus admirés au moment où ils ont paru; tel a été le sort de l'*Astrée*, du *Cyrus* et de la *Clélie*. Comme les romans sont le genre d'ouvrages le plus accommodé aux idées et aux sentiments du temps, ils passent avec ces idées et ces sentiments, à moins qu'ils n'aient su y distinguer ceux qui sont vraiment propres au cœur de l'homme, ceux qui ne sont pas d'un temps et d'un moment, mais de tous les temps, et qu'ils ne les aient représentés avec vérité. Les romans ont tous la prétention de représenter le cœur humain; mais le cœur humain a, si j'ose le dire, deux expressions différentes : il a sa physionomie du jour et du moment, il a aussi

1. Lettre du 6 mars 1761.

sa figure éternelle; et ce qui égare les romanciers, c'est qu'ils prennent souvent la physionomie du jour pour la figure éternelle, la grimace pour le visage, la minute pour l'heure. Il y a des manières d'aimer ou d'exprimer l'amour qui varient selon les goûts et presque selon les modes; mais il y a aussi, en amour comme pour le reste, des sentiments et des émotions qui sont toujours les mêmes. Je dirai plus : le personnage qui dans tous les romans est destiné à représenter l'amour ou à l'inspirer, la femme, a aussi, comme l'amour, sa physionomie contemporaine et son éternelle nature. Chaque siècle a sa femme qu'il façonne et qu'il pare à sa guise. La belle Oriane de l'*Amadis des Gaules* ne ressemble pas à la bergère Astrée dans l'*Astrée;* Astrée ne ressemble pas à Clélie; et Clélie ne ressemble pas à la Julie de la *Nouvelle Héloïse.* Plus chacun de ces personnages se rapporte à son siècle, plus il a de vogue et de crédit. Plus une femme est de son temps, de son jour, de sa minute, plus elle plaît et plus elle enchante. Elle est l'idéal du moment : il n'y a de grâce et de beauté que la sienne; mais, par un juste retour des choses d'ici-bas, plus ces héroïnes du roman et du monde ont ravi leur temps, moins elles ravissent la postérité. Comme la femme du jour et de l'heure effaçait en elles la femme naturelle et vraie, celle qui plaît toujours, la postérité reste froide et dédaigneuse devant ces portraits de l'an passé, devant ces poupées d'hier. La postérité d'ailleurs a aussi ses poupées qu'elle adore, et qu'elle croit les plus fidèles images de la femme. Les poupées se remplacent ainsi l'une l'autre pour l'amuse-

ment de ces grands enfants qui s'appellent siècles ou générations. Les bons romanciers et les bons poëtes dramatiques sont ceux qui, sachant écarter les poupées du jour, vont droit à la femme et la mettent dans leurs romans ou dans leurs drames avec sa véracité gracieuse et touchante. La belle Mandane et l'adorable Clélie sont des poupées, et tout aimables qu'elles étaient de leur temps, elles ont passé; la Chimène et la Pauline de Corneille, l'Andromaque et la Phèdre de Racine, la princesse de Clèves de madame de la Fayette, sont des femmes, et voilà pourquoi elles n'ont pas passé. Mettez beaucoup de la femme dans la poupée, la poupée a des chances pour vivre; mettez beaucoup de la poupée dans la femme, la femme ne vivra pas. Il y a au théâtre et dans les romans des héroïnes qui ont beaucoup de vrai, voyez l'Alzire et l'Idamé de Voltaire; mais comme elles ont encore plus de faux, comme elles ont trop pris l'air et l'allure de leur temps, comme elles sont trop devenues des poupées philosophiques et déclamatoires, elles ne nous plaisent plus. La poupée a tué la femme, tandis que Zaïre, qui n'a pris que le moins qu'elle a pu des minauderies du siècle, Zaïre vit encore et nous charme. La femme l'a emporté sur la poupée.

Dans la Julie de la *Nouvelle Héloïse*, la poupée du temps, c'est-à-dire la femme telle que Jean-Jacques Rousseau l'a imaginée et représentée, est morte; la femme naturelle et vraie vit encore et nous charme.

Rousseau, dans la *Nouvelle Héloïse*, a la prétention de peindre la femme, et son siècle a semblé croire qu'il y avait réussi. J'ose dire cependant que, de

toutes les choses humaines que Rousseau ignore, la femme est ce qu'il ignore le plus. Entendons-nous : il y a au sein des familles heureuses un être pur et charmant, qui semble y attirer par sa pureté les bénédictions du ciel, et par son charme les hommages du monde; ce sont nos filles, ce sont nos sœurs, aimées à la fois et dirigées, respectées et averties, à qui la tradition du foyer domestique enseigne par la bouche d'une mère les vertus qui embellissent les plus belles, et les grâces qui siéent aux plus sages. L'innocence de la vierge, la pudeur de l'épouse, la gravité de la mère, voilà les trois phases par lesquelles la femme passe de la vie de la terre à la vie du ciel, s'élevant toujours à mesure qu'elle accomplit ces devoirs domestiques, qui sont sa force et son honneur, et qui font qu'elle est le cœur, sinon la tête de sa famille. Tel est l'idéal de la femme dans la famille : non pas que je veuille dire que cet idéal se rencontre dans toutes les familles; mais il y en a des traits partout répandus çà et là; et quand nous voulons nous représenter la femme sous sa forme la plus gracieuse et la plus pure, c'est cette image charmante que nous évoquons d'autant plus aisément que les traits en sont près de nous.

La femme ne s'est jamais représentée à Rousseau sous cette forme à la fois familière et noble. Il connaît la femme, amoureuse et passionnée, qui veut régler ses passions philosophiquement; il connaît madame de Warens, triste idéal; mais il ignore ce que c'est que la jeune fille élevée par sa mère, la femme qui aime et honore son époux, la mère qui élève ses enfants, celle enfin à qui Dieu, par une bénédiction

particulière, a donné des devoirs qui sont en même temps des affections, tempérant ainsi ce que le devoir a de sévère par ce que l'affection a de doux, et soutenant ce que l'affection a de vif, et par conséquent de mobile, par ce que le devoir a de ferme et d'immuable. Voyez toutes les femmes que Rousseau a mises dans ses romans, Julie, Claire, Sophie ; elles manquent de pureté, même quand elles sont vertueuses, ou quand elles le redeviennent; et comme elles manquent de cette douce pureté qui n'appartient qu'aux filles élevées par leurs mères, et non par les livres, elles manquent en même temps de délicatesse et même d'élégance. Elles ne sont pas de bonne compagnie, j'ose le dire, parce qu'elles ne sont pas de bonne famille. Il y a quelque chose de grossier et de hardi dans leurs sentiments, qui se ressent de la société de l'homme ou des livres. Elles ont beau couvrir cela de je ne sais quel vernis sentimental, la grossièreté perce. Voyez comme Julie écrit à son amant, quand Saint-Preux est à Paris : « .... Sais-tu goûter un amour tranquille et tendre, qui parle au cœur sans émouvoir les sens, et tes regrets sont-ils aujourd'hui plus sages que tes désirs l'étaient autrefois? Le ton de ta première lettre me fait trembler. Je redoute ces emportements trompeurs, d'autant plus dangereux que l'imagination qui les excite n'a point de bornes; et je crains que tu n'outrages ta Julie à force de l'aimer. Ah ! tu ne sens pas, non, ton cœur peu délicat ne sent pas combien l'amour s'offense d'un vain hommage...[1]. » Je ne peux pas con-

1. Deuxième partie, lettre xve.

tinuer de citer ce que Julie continue de dire pendant une page tout entière encore, sans embarras, sans pudeur, et je ne parle même plus, Dieu me pardonne, de la pudeur des femmes; je parle de la pudeur des hommes. Où donc Julie a-t-elle appris cet affreux mélange du langage de l'hygiène avec le langage de l'amour? Hélas! je le sais bien : c'est chez madame de Warens; Julie est la fille de madame de Warens, au lieu d'être la fille d'une mère de famille. Sans cesse le secret de sa fatale éducation lui échappe, et, même quand elle parle de la pudeur, son style l'offense : « Deux mois d'expérience, dit-elle à Saint-Preux dans une de ses premières lettres, m'ont appris que mon cœur trop tendre a besoin d'amour, mais que mes sens n'ont aucun besoin d'amant[1]. »

Sophie n'est pas plus délicate que Julie. Elle songe aussi à la santé d'Émile, son mari; c'est pour cela qu'elle se refuse à ses empressements; surtout elle le lui dit, ce qui est affreux; et Rousseau comprend si peu la sainteté du voile qui couvre le lit nuptial, que dans ces étranges entretiens entre Émile et Sophie, pendant les premiers jours de leur mariage, Rousseau se fait le confesseur et le médecin des plaisirs des deux jeunes époux. Il n'y a que quelques pages de la *République* de Platon, quand le philosophe règle effrontément l'union des guerriers et des femmes de sa république, il n'y a, dis-je, que ces pages qui approchent de la grossièreté de celles de Rousseau; et dans *Émile*, comme dans la *République*, la grossièreté procède de l'esprit de système et de la prétention

1. Quatrième partie, lettre IXe.

qu'ont les deux philosophes de substituer les lois insolentes de ce qu'ils appellent la raison aux lois chastes et mystérieuses de la nature.

Le manque de pudeur et de délicatesse n'est pas le seul trait que Julie tienne de madame de Warens. Elle en a d'autres qui ne la rendent guère plus aimable, ou plutôt qui ne la rendent pas plus femme. Ainsi, de même que madame de Warens était supérieure à Rousseau, qu'elle était à la fois sa préceptrice et sa maîtresse, Julie est supérieure à Saint-Preux. Elle est plus sage, comme l'entend Rousseau, de cette sagesse qui se fait des vertus à sa guise et qui en exclut les vertus les plus douces de la femme : elle est plus systématique, plus raisonneuse, plus *prêcheuse*, comme le dit Saint-Preux. Ordinairement, dans les romans, c'est l'homme qui fait l'éducation de la femme ; ici, comme aux Charmettes, c'est la femme qui fait l'éducation de l'homme, qui lui enseigne la morale et la philosophie qu'il doit suivre. Julie n'est pas seulement l'amante de Saint-Preux, c'est sa directrice et sa casuiste. Il y a plus : Julie traite un peu Saint-Preux comme son domestique ; elle lui donne de l'argent pour son voyage, et Saint-Preux le reçoit, ce qui est encore une ressemblance entre Saint-Preux et Rousseau, entre Julie et madame de Warens. Quiconque n'a pas lu les *Confessions* ne peut rien comprendre à la *Nouvelle Héloïse*. Tous les personnages et surtout les deux principaux, Saint-Preux et Julie, procèdent directement de Rousseau et de son histoire. Prenez l'histoire de Julie : c'est l'histoire de Rousseau refaite et corrigée par son imagination : c'est sa vie telle qu'il aurait voulu

l'avoir menée, et telle qu'il l'inventait pour la donner à son héroïne, ne pouvant pas la recommencer pour lui-même. Pécher, mais réparer son péché par le repentir, et se croire même plus grand par le repentir que par la vertu, telle est l'idée fondamentale de l'histoire de Julie; c'est aussi l'idée qui semble dominer Rousseau pendant toute sa vie. Un sentiment amer de son abaissement moral et social, un effort perpétuel pour s'en racheter, un repentir audacieux qui lui faisait afficher ses fautes pour montrer d'où il était remonté, tel est Rousseau dans toute sa vie. Telle est aussi son héroïne, qu'il propose hardiment à l'imitation de toutes les femmes, si bien qu'à en croire les *Confessions* de Rousseau ou l'histoire de Julie, la meilleure route vers le bien, c'est de commencer par le mal. J'aime beaucoup l'enfant prodigue lorsqu'il rentre dans la maison de son père pour s'humilier; mais, s'il y rentrait pour se faire précepteur de morale et prêcheur d'innocence, je me défierais de ce repentir effronté qui veut ravir le prix de la vertu, et je me prendrais à dire avec Bossuet : « Ne parlons pas toujours du pécheur qui fait pénitence ni du prodigue qui retourne dans la maison paternelle... Cet aîné fidèle et obéissant qui est toujours demeuré auprès de son père avec toutes les soumissions d'un bon fils mérite bien aussi qu'on loue sa persévérance[1] ! »

Si Rousseau a essayé de mettre sa vie, telle qu'il aurait voulu l'avoir menée, dans l'histoire de Julie, il a mis son caractère et beaucoup aussi de son

1. Bossuet, *Panégyrique de saint François de Paule.*

histoire dans Saint-Preux; il dit lui-même dans ses *Confessions* qu'il s'est représenté dans Saint-Preux. Je sais bien que dans presque tous les romans les romanciers aiment à se peindre eux-mêmes, tantôt en pied, tantôt en buste; les anciens peintres aimaient à se mettre eux-mêmes dans un coin de leur tableau. Ainsi font les romanciers : ils écrivent devant leur miroir; ils s'y voient, ils y voient leur vie, tout cela en beau. Qui se regarde en effet au miroir, si ce n'est pour se voir en beau? Ce n'est pas là seulement l'effet de la vanité, c'est un sentiment meilleur et plus simple. Nous avons tous, qui que nous soyons et de quelque manière que nous ayons vécu, l'idée d'un moi meilleur que nous, et qui aurait pu être notre moi, l'idée d'une vie plus heureuse et plus sage que la nôtre, et qui aurait pu être notre vie. C'est ce moi charmant et imaginaire que nous aimons à mettre dans nos héros de roman; c'est cette vie meilleure aussi que la nôtre que nous mettons dans leur histoire : cela nous console des faiblesses de notre caractère et des malheurs de notre vie, de créer des héros qui soient sages et heureux, à défaut de nous-mêmes. Voilà, disons-nous, ce que nous aurions été, si le sort l'avait voulu. Ce sentiment, meilleur que la vanité, et aussi naturel au cœur de l'homme, est celui qui a poussé Rousseau à se peindre dans son roman. Il ne s'est pas toujours peint en beau, dira-t-on : oui, à prendre Saint-Preux pour le représentant de Rousseau. Rousseau, à nos yeux, ne s'est pas toujours peint en beau; mais il croyait peindre Julie en beau, quand il la peignait d'après madame de Warens embellie et rajeunie, et

il croyait lui-même se peindre en beau en prêtant à Saint-Preux ses sentiments et ses aventures. Rien ne montre mieux ce défaut d'élévation et de délicatesse qui est la plaie de Rousseau, et qu'il a essayé en vain de remplacer par je ne sais quel enthousiasme déclamatoire pour la vertu, que la bonne foi qu'il a mise à créer ses héros d'après lui-même, prêtant à Julie les sentiments de madame de Warens et les siens à Saint-Preux, sans croire en cela leur faire tort, et ne doutant pas un instant qu'ils ne fussent beaux et intéressants, puisqu'ils lui ressemblaient.

L'illusion de Rousseau, après tout, est naturelle; mais comment le dix-huitième siècle put-il s'y tromper? Comment Julie et Saint-Preux purent-ils passer pour des héros de tendresse pure et délicate? Comment pouvait-on trouver l'expression de l'amour élevé et généreux dans Julie et dans Saint-Preux? Cette erreur du dix-huitième siècle, qui excuse et autorise l'erreur de Rousseau, s'explique par l'état des idées et des mœurs pendant la première moitié du dix-huitième siècle.

Je ne prends pas toujours les romans pour la fidèle expression des mœurs du temps: ils expriment souvent l'imagination de la société plus que ses mœurs, ils disent plutôt ce que la société aimerait à faire que ce qu'elle fait, ils répondent aux goûts et aux penchants du monde plutôt qu'à sa conduite; mais ils n'en sont pas moins l'expression d'un certain état moral de la société. Il est dans la nature de l'homme de penser plus de mal qu'il n'en fait, et il ne faut pas qu'il se rassure trop sur le danger de ses mauvaises pensées par l'innocence de ses actions; car il est

d'autant plus prompt à mal faire, qu'il s'est habitué à mal penser; et nous connaissons tous une société qui a manqué de périr dans une sorte d'orgie sociale, parce qu'elle avait encouragé dans ses livres le goût de l'orgie morale. Les romans licencieux des commencements du dix-huitième siècle, et surtout ceux de Crébillon fils, quoique parfois fort spirituels, ne sont pas pour moi l'expression des mœurs et de la conduite du dix-huitième siècle; pourtant ces romans licencieux exprimaient l'état moral de l'imagination. Ils corrompaient dans les âmes l'image que nous y gardons tous de l'amour honnête et pur; ils y substituaient l'image de l'amour licencieux. C'est ce déplorable penchant des esprits que le roman de Rousseau vint contrarier et redresser. Ce qui dans la *Nouvelle Héloïse* nous semble encore grossier était déjà un commencement de pureté, et ces amours, que nous voudrions voir plus délicats, l'étaient presque trop auprès des amours de Crébillon fils. Tout dépend du point de départ. A qui part des petites maisons de la régence, les Charmettes sont déjà un lieu de purification, et les bosquets de Clarens sont un sanctuaire. Le dix-huitième siècle, fatigué de la monotonie de ses romans libertins, sut gré à Jean-Jacques Rousseau de lui offrir d'autres tableaux sur lesquels l'œil pouvait s'arrêter sans que le front rougît. Comme Rousseau ne peignait pas l'amour de la même manière que ses devanciers, on crut qu'il le peignait meilleur et plus pur. Je dirai même que, comme la grossièreté qui se sent, pour nous, dans les personnages de l'*Héloïse* n'était pas la même que celle des personnages des romans du temps, comme

elle ne tournait pas à la débauche, le changement parut une amélioration, et c'est ainsi que les héros de l'*Héloïse*, Julie et Saint-Preux, passèrent presque pour platoniques, parce qu'ils n'étaient plus libertins; en même temps, comme ils gardaient quelque chose de sensuel, le siècle n'était pas trop dépaysé. Il reconnaissait la tendresse à ce signe, le seul que ses romans lui enseignassent depuis longtemps, et il jouissait de voir l'amour s'épurer sans trop changer. Ajoutez que, pour aider à cette honnête illusion du siècle, Julie et Saint-Preux confondaient sans cesse dans leurs discours l'amour avec la vertu; qu'ils semblaient enthousiastes de l'honneur, de la sagesse; qu'ils en parlaient sans cesse, au lieu de parler du plaisir, comme faisaient leurs devanciers. Le siècle les prit au mot, et ce que nous regardons comme une déclamation et comme un sophisme passait alors pour une protestation en faveur de la vertu. On s'éprit d'admiration pour ces héros qui faisaient de la morale sans renoncer aux douceurs de l'amour, qui se piquaient même de prendre leur vertu dans leur amour, et d'être d'autant plus honnêtes qu'ils étaient plus passionnés. La société aimait à se trouver purifiée sans se convertir; elle se prêtait de bonne grâce à un repentir qui n'était pas une mortification.

Il y a dans la *Nouvelle Héloïse* deux erreurs qui font les deux parties du roman : la première, c'est que l'amour inspire la vertu; la seconde, c'est que la sagesse humaine suffit pour donner aussi la vertu. Examinons rapidement le roman en suivant cette division.

Ç'a été de tout temps la prétention de l'amour, et

cette prétention lui fait honneur, de ne pas vouloir seulement être un plaisir. Comme l'amour anime et échauffe l'âme, il est tout naturel que l'âme prenne le surcroît de vie qu'elle se sent pour un surcroît de force, et qu'elle se croie plus haute, se sentant exaltée : c'est une erreur. L'amour ne change pas les âmes; il ne fait pas que les mauvaises deviennent bonnes; il fait seulement peut-être que les bonnes deviennent meilleures, et cela, par ce surcroît de force que l'amour donne à l'âme. On est en amour ce qu'on est partout ailleurs : doux si on est doux, ardent si on est ardent; seulement on l'est mieux. On n'est pas autre que soi ; mais on est un peu plus que soi. C'est un état de l'âme où nos facultés, sans changer de nature, changent de degré, et s'élèvent ou s'excitent par une sorte de mouvement instinctif. C'est même là, pour le dire en passant, ce qui rend les amoureux si séduisants tant qu'ils aiment et tant qu'ils sont aimés. Il y a alors en effet double cause pour qu'ils charment. D'abord ils valent mieux parce qu'ils aiment et que l'amour les inspire, ensuite ils valent mieux parce que tout ce qu'ils disent et tout ce qu'ils font est pris en bonne part; mais ôtez l'amour, tout change : quelle langueur d'esprit! quelle banalité de langage! Quoi! c'est là l'homme que j'aimais et qui m'aimait! — Non, ce n'est plus le même homme, car il ne vous aime plus; il n'est plus ce qu'il était. Ce n'est pas votre amour seulement qui lui faisait crédit, c'est son amour aussi qui lui prêtait beaucoup, et qui aujourd'hui, étant parti, ne lui prête plus rien, et le laisse à sa pauvreté naturelle. Les amants qui ne le sont plus sont sou-

vent étonnés d'avoir pu s'aimer; ils rougissent de leur choix, et en cela ils sont injustes l'un envers l'autre. Ils se voient aujourd'hui tels qu'ils sont, froids et mécontents; ils se voyaient autrefois tels qu'ils étaient, aimables et heureux, grâce à l'amour; mais ces grâces d'état et du moment ne sont pas des vertus. Les amants le croient pourtant, et presque tous se tiennent pour bons, parce qu'ils sont tendres. Quant à Saint-Preux, dont l'amour échauffe le cerveau plus que le cœur, il est tout près de se prendre pour un héros ou pour un saint, parce qu'il est amoureux. « Où sont-ils, s'écrie-t-il dans une lettre à Julie, où sont-ils, ces hommes grossiers qui ne prennent les transports de l'amour que pour une fièvre des sens, pour un désir de la nature avilie? Qu'ils viennent, qu'ils observent, qu'ils sentent ce qui se passe au fond de mon cœur; qu'ils voient un amant malheureux, éloigné de ce qu'il aime, incertain de le revoir jamais, sans espoir de recouvrer sa félicité perdue, mais pourtant animé de ces feux immortels qu'il prit dans tes yeux, et qu'ont nourris tes sentiments sublimes; prêt à braver la fortune, à souffrir ses revers, à se voir même privé de toi, et à faire des vertus que tu lui as inspirées le digne ornement de cette empreinte adorable qui ne s'effacera jamais de son âme. Ah! Julie, qu'aurais-je été sans toi? La froide raison m'eût éclairé peut-être. Tiède admirateur du bien, je l'aurais du moins aimé dans autrui. Je ferai plus, je saurai le pratiquer avec zèle; et pénétré de tes sages leçons, je ferai dire un jour à ceux qui nous auront connus : Oh! quels hommes nous serions tous, si le monde était

plein de Julies et de cœurs qui les sussent aimer! »

Eh! mon Dieu, le monde est plein de Julies et de cœurs qui les savent aimer; mais le malheur, c'est que les vertus que les Julies et les Saint-Preux se sentent dans l'âme ne sont que pour eux deux, et que rien ne s'en répand en dehors. Les amants ne sont dévoués, généreux, désintéressés, vertueux enfin, que l'un pour l'autre; ils ne le sont pas pour le reste du monde. Leur vertu est un secret entre eux, et un secret même qui n'a qu'un temps. Le prochain n'en sait rien, et n'en profite pas. Or, il n'y a de vertus que celles qui le sont un peu pour tout le monde. Les vertus qui ont un objet si particulier et un cercle si étroit sont des sentiments et non pas des vertus. Tel est l'amour. Il inspire le dévouement; mais envers qui? Envers ce qu'on aime, c'est-à-dire presque envers soi-même. On sauve sa maîtresse du péril parce qu'on l'aime; mais on ne se dévoue pas pour sa patrie ou pour sa religion parce qu'on aime sa maîtresse. Julie et Saint-Preux prennent pour une vertu le dévouement qu'ils ont l'un pour l'autre, et ce dévouement dont ils font tant de bruit est tout simplement cet égoïsme à deux, qui est le propre de l'amour, et qui en fait le charme[1].

1. Je trouve dans une des dernières pièces de Corneille, dans *Tite et Bérénice*, des vers qui expriment fort spirituellement combien il y a d'amour-propre dans l'amour. Seulement ces vers seraient mieux placés dans un traité de Nicole que dans une tragédie. Domitien dit qu'il ne peut pas croire que Domitie l'aime,

Quand elle ne regarde et n'aime que soi-même.

Albin, son confident, lui répond :

L'excellence morale de l'amour, c'est-à-dire, après tout, la doctrine de l'amour chevaleresque, sans qu'aucune des prétentions de cette doctrine soit justifiée par l'histoire de Julie, voilà ce qui remplit la première partie du roman. J'ai même tort de comparer l'amour tel que le prêche la *Nouvelle Héloïse* avec l'amour chevaleresque. Que disait en effet la doctrine chevaleresque aux jeunes chevaliers? Voulez-vous être aimés? soyez braves, soyez hardis, soyez généreux; défendez les faibles, venez en aide aux malheureux. C'est au prix de ces vertus que vous obtiendrez l'amour des dames. Dans cette doctrine, l'amour était la récompense, et peut-être aussi l'encouragement de la vertu; mais il n'était pas lui-même une vertu, comme il a la prétention de l'être dans la *Nouvelle Héloïse*. Il inspirait le courage, l'effort sur soi-même, le mépris de la mort, toutes vertus qui profitent au monde, tandis que, dans la *Nouvelle*

Seigneur, s'il m'est permis de parler librement,
Dans toute la nature aime-t-on autrement?
L'amour-propre est la source en nous de tous les autres,
C'en est le sentiment qui forme tous les nôtres.
Lui seul allume, éteint ou change nos désirs;
Les objets de nos vœux le sont de nos plaisirs;
Vous-même, qui brûlez d'une ardeur si fidèle,
Aimez-vous Domitie ou vos plaisirs en elle?
Et quand vous aspirez à des liens si doux,
Est-ce pour l'amour d'elle ou pour l'amour de vous?
De sa possession l'aimable et chère idée
Tient vos sens enchantés et votre âme obsédée;
Mais si vous conceviez quelques destins meilleurs,
Vous porteriez bientôt toute cette âme ailleurs.
La conquête est pour nous le comble des délices;
Vous ne vous figurez ailleurs que des supplices.
C'est par là qu'elle seule a droit de vous charmer,
Et vous n'aimez que vous quand vous croyez l'aimer.

(*Tite et Bérénice*, acte Ier, sc. III.)

Héloïse, l'amour, pour être une vertu, n'a besoin que d'aimer, devoir facile et commode. Les emportements de la passion passent, dans la doctrine du roman, pour des qualités; les aveux et les épanchements irréfléchis de l'amour sont les signes d'une belle âme, et sont près d'être regardés comme de bonnes actions. Et ne croyez pas que cette doctrine amoureuse n'ait point eu ses mauvais effets : elle a justifié la passion à ses propres yeux [1]; les amants se sont crus honnêtes dès qu'ils se sont sentis amoureux, oubliant que les lois de l'honnêteté et de l'honneur sont souvent contraires à l'amour, ou plutôt se faisant dans leur amour même une honnêteté et un honneur sentimental qui les dispense complaisamment de l'honnêteté morale, et qui la leur fait dédaigner. Cette doctrine n'a pas seulement produit ses mauvais effets dans les âmes d'élite, comme Rousseau nous représente Julie et Saint-Preux; elle s'est répandue dans la foule, et elle est devenue plus dangereuse à mesure qu'elle est devenue plus banale. Les courtauds de boutique et les bacheliers d'école ont érigé les passions ou les instincts de leur âge en généreux sentiments, en saints enthousiasmes; ils se sont crus innocents dans la débauche parce

1. Voyez, dans la *Revue* du 1er juin 1853, le huitième article de M. de Loménie sur Beaumarchais. La piquante histoire de mademoiselle Ninon est l'histoire de la *Nouvelle Héloïse* en petit et en commun; c'est la faute érigée en vertu. Je n'ai pas le droit de remercier mon jeune et spirituel collaborateur du service qu'il rend à la littérature par son intéressant travail sur Beaumarchais; mais je puis bien le remercier du service que rend à ma thèse cette histoire, si bien racontée, de mademoiselle Ninon.

qu'ils y étaient ardents. Les grisettes, à leur tour, se sont crues des héroïnes de tendresse, jusqu'à ce qu'un beau jour cette duperie ou ce charlatanisme sentimental ait eu le sort qu'ont tous les sentiments faux, qui finissent toujours par aboutir aux émotions grossières ou aux calculs sordides, au plaisir ou à l'intérêt. Les Platons du comptoir et de la mansarde se sont changés sans trop de peine en Épicures : *Epicuri de grege porci.*

La première partie de la *Nouvelle Héloïse* pourrait plutôt servir à montrer les dangers de la sensibilité romanesque qu'à en glorifier les mérites, et je prendrais volontiers pour devise de cette partie du roman ces paroles de la dernière lettre de Julie : « Avec du sentiment et des lumières, j'ai voulu me gouverner, et je me suis mal conduite. »

La seconde partie de l'*Héloïse* est plus intéressante, plus vraie, plus élevée, quoiqu'elle soit fondée aussi sur une erreur que Rousseau semble embrasser, savoir : que la sagesse humaine peut suffire à corriger les passions de l'homme et à donner la vertu. Il soutient cette doctrine par ses réflexions, mais en même temps il la combat, si je ne me trompe, par l'expérience et même par les sentiments de son héroïne. C'est cette expérience, que Rousseau laisse au compte des événements de son histoire plutôt qu'il ne la proclame hardiment, qui fait l'intérêt de cette seconde partie de la *Nouvelle Héloïse*, et qui doit même faire vivre le roman.

Julie, pour obéir à son père, a renoncé à son amant, et a épousé M. de Volmar. M. de Volmar est un galant homme ; mais c'est un de ces philosophes

qui croient que la sagesse philosophique peut suffire à diriger le cœur de l'homme. Il a foi aux vertus humaines, à celles qui prennent leur principe dans l'homme, c'est-à-dire dans l'orgueil; car, dans la seconde comme dans la première partie de la *Nouvelle Héloïse*, la morale procède toujours de l'homme. Seulement, dans la première partie, elle procède de l'amour, et dans la seconde de la sagesse; mais c'est la même chose : c'est toujours l'homme et par conséquent la même faiblesse.

M. de Volmar sait que Saint-Preux a aimé Julie et qu'il était aimé d'elle. Cependant il appelle Saint-Preux dans sa maison, il veut que Julie continue à le voir: il est de ceux qui croient que l'amour est un bon sentiment; il ne veut donc pas le détruire dans l'âme de Julie et de Saint-Preux; il veut l'épurer et le conduire. « J'ai compris, dit-il à Saint-Preux et à Julie, dans une conversation où il est plutôt un précepteur qu'un mari, j'ai compris qu'il régnait entre vous des liens qu'il ne fallait pas rompre; que votre mutuel attachement tenait à tant de choses louables, qu'il fallait plutôt le régler que de l'anéantir, et qu'aucun des deux ne pouvait oublier l'autre sans perdre beaucoup de son prix.... Je sais bien que ma conduite a l'air bizarre et choque toutes les maximes communes; mais les maximes deviennent moins générales à mesure qu'on lit mieux dans les cœurs; et le mari de Julie ne doit pas se conduire comme un autre homme. » — « Mes enfants, nous dit-il d'un ton d'autant plus touchant qu'il partait d'un homme tranquille, soyez ce que vous êtes et nous serons tous contents. Le danger n'est que dans l'opinion ;

n'ayez pas peur de vous, et vous n'aurez rien à craindre[1]. »

Nous connaissons cette sagesse-là et ses œuvres : il y a des personnes de fort bonne foi qui croient naïvement qu'il y a un moyen de tirer les trois vertus théologales des sept péchés capitaux, de faire le bien avec le mal, et de *l'ordre avec le désordre*, ou, pour se servir d'une image plus éclatante, mais qui n'exprime pas une pensée plus rassurante, de conspirer avec la foudre comme le paratonnerre. Vaines tentatives de la sagesse humaine, soit dans l'état, soit dans la famille ! On ne fait pas de l'ordre avec du désordre ; les démolisseurs ne peuvent pas devenir des constructeurs, et les gens habiles à faire des ruines sont incapables de faire des monuments. Si le paratonnerre conspire avec la foudre, c'est pour conduire le feu destructeur dans le puits où il s'éteint ; ce n'est pas là une association, c'est une compression. Il n'y a rien à tirer du mal que le pire, rien à tirer de l'anarchie d'un jour que l'anarchie de la semaine, et de l'anarchie de la semaine que l'anarchie du mois et bientôt de l'année. Le mal se combat et se réprime, mais il ne peut être ni employé, ni dirigé à volonté. M. de Volmar croit que l'amour de Julie et de Saint-Preux peut être conservé sans danger, et qu'avec de bons conseils et beaucoup de sagesse, il pourra en faire une vertu. Il croit enfin que c'est un feu qui peut servir encore à échauffer l'âme sans la brûler. Il répudie la sage et profonde maxime de l'Évangile : que celui qui aime le péril y périra,

1. Quatrième partie, lettre XIIe.

et il conseille aux deux amants d'aimer hardiment le péril, leur promettant qu'ils n'y périront pas; mais M. de Volmar a beau employer les épreuves les plus ingénieuses afin de transformer insensiblement l'amour de Julie avec Saint-Preux en une tendre et paisible amitié : ce sage mécanisme ne réussit pas, et Julie, plus clairvoyante que M. de Volmar, sent sa faiblesse. Elle tâche, il est vrai, étant philosophe aussi, de s'expliquer cette faiblesse; elle interroge son cœur pour se rassurer, et son cœur, qui sait, comme un ami complaisant, quel est le conseil qu'on lui demande, son cœur lui fait la réponse qu'elle espérait: « Plus je veux sonder, dit-elle, l'état présent de mon âme, plus j'y trouve de quoi me rassurer. Mon cœur est pur, ma conscience est tranquille ; je ne sens ni trouble ni crainte... Ce n'est pas que certains souvenirs involontaires ne me donnent quelquefois un attendrissement dont il vaudrait mieux être exempte; mais, bien loin que ces souvenirs soient causés par la vue de celui qui les a causés, ils me semblent plus rares depuis son retour, et quelque doux qu'il me soit de le voir, je ne sais par quelle bizarrerie il m'est plus doux de penser à lui. En un mot, je trouve que je n'ai pas encore besoin du secours de la vertu pour être paisible en sa présence... Mais, mon ange, est-ce assez que mon cœur me rassure, quand la raison doit m'alarmer? J'ai perdu le droit de compter sur moi. Qui me répondra que ma confiance n'est pas encore une illusion du vice ? Comment me fier à des sentiments qui m'ont tant de fois abusée ? Le crime ne commence-t-il pas toujours par l'orgueil qui fait mépriser la tentation ?

Et braver des périls où l'on a succombé, n'est-ce pas vouloir succomber encore? » J'aime ces dernières phrases; j'aime que Julie sente le trouble de son cœur, et qu'au moment même où elle se dit paisible, elle s'effraie de sa faiblesse; voilà enfin les véritables mouvements du cœur humain, voilà les véritables sentiments d'une honnête femme, c'est-à-dire d'une femme sincère avec elle-même. Julie ressemble en ce moment à la Pauline de Corneille, qui, quoiqu'elle soit sûre de sa vertu, ne veut pas s'exposer à revoir dans Sévère l'amant qu'elle a aimé. Elle ne craint pas d'être vaincue; mais elle craint le combat

... Et ces troubles puissants

dit-elle,

Que fait déjà chez moi la révolte des sens.

Ces attendrissements qu'éprouve Julie et qui l'alarment, voilà ce que le langage scrupuleux et austère du dix-septième siècle appelait la révolte des sens. Loin de s'assurer en sa propre vertu, loin de braver le péril, Pauline a toutes les délicatesses d'une âme inquiète et défiante d'elle-même. En vain son père, qui ne songe qu'à obtenir la faveur de Sévère, qui est le favori de l'empereur, presse Pauline de voir Sévère; Pauline s'y refuse : Mon père, dit-elle avec une humilité de conscience qui me répond de sa vertu bien mieux que ne ferait l'orgueil,

Mon père, je suis femme et connais ma faiblesse;
Je sens déjà mon cœur qui pour lui s'intéresse;

Et poussera sans doute en dépit de ma foi
Quelque soupir indigne et de vous et de moi.
Je ne le verrai point...

Cette ressemblance entre Julie et Pauline, qui laisse à la Pauline de Corneille sa supériorité morale, fait l'intérêt de la seconde partie du roman de Rousseau. C'est là que commence cette lutte qui est le fond éternel du drame et du roman, la lutte de la passion contre le devoir. Julie en effet a beau faire, elle ne peut pas s'y tromper: ces attendrissements involontaires, ce plaisir même de penser à Saint-Preux, plus doux que celui de le voir, tout cela est la passion. M. de Volmar, il est vrai, toujours empressé à rassurer sa femme et à se rassurer lui-même, explique par des raisonnements ingénieux ce qu'il voit encore d'amour dans le cœur de Saint-Preux et de Julie. Il y a surtout une distinction qui lui ôte toute inquiétude: Saint-Preux et Julie s'aiment encore, il est vrai, mais c'est dans le passé, ce n'est pas dans le présent. « Ce n'est pas de Julie de Volmar que Saint-Preux est amoureux, c'est de Julie d'Étange. Il ne me hait point comme le possesseur de la personne qu'il aime, mais comme le ravisseur de celle qu'il a aimée. La femme d'un autre n'est point sa maîtresse; la mère de deux enfants n'est plus son ancienne écolière. Il est vrai qu'elle lui ressemble beaucoup, et qu'elle lui en rappelle souvent le souvenir. Il l'aime dans le passé: voilà le vrai mot de l'énigme. Otez-lui la mémoire, il n'aura plus d'amour[1]. » Le pauvre sage! comme le voilà

1. Quatrième partie, lettre XIVe.

tranquille, grâce à cette distinction entre le passé et le présent! Il a même soin de s'absenter, afin de laisser seuls Saint-Preux et Julie, et qu'ils s'éprouvent et s'affermissent par l'épreuve. Alors, se laissant aller à la sécurité que leur donne cet habile directeur, les deux anciens amants vont se promener sur le lac de Genève et abordent aux rochers de la Meillerie. C'était à Meillerie que Saint-Preux autrefois, pendant ses amours avec Julie, s'était retiré pour apaiser les soupçons du père de Julie; c'était ce lieu plein de souvenirs chéris qu'il voulait revoir avec elle. Ils arrivent à ces rochers, qui autrefois s'avançaient au-dessus du lac et qui faisaient une sorte de terrasse solitaire, ayant d'un côté les Alpes et leurs cimes inaccessibles, de l'autre les eaux du lac, partout le désert et l'abîme. « Il semblait, dit Saint-Preux, que ce lieu désert dût être l'asile de deux amants échappés seuls au bouleversement de la nature. » Ces rochers de Meillerie, qui étaient devenus une sorte de pèlerinage pour les dévots de Rousseau, ont été impitoyablement brisés par les ingénieurs, pour ouvrir la route du Simplon, qui, en cet endroit, passe aux bords du lac de Genève. Voilà de ces aventures propres à notre siècle. Voyons pourtant cette scène des rochers de Meillerie; c'est, avec la mort de Julie, la plus belle scène du roman, celle où la passion est vraie et touchante, celle enfin où le sens moral du roman, jusque-là incertain, commence à se montrer, en dépit même des raisonnements des personnages.

« Quand nous eûmes atteint ce réduit, et que je l'eus quelque temps contemplé : Quoi! dis-je à

Julie en la regardant avec un œil humide, votre cœur ne vous dit-il rien ici, et ne sentez-vous point quelque émotion secrète à l'aspect d'un lieu si plein de vous? Alors, sans attendre sa réponse, je la conduisis vers le rocher, et lui montrai son chiffre gravé en mille endroits, et plusieurs vers de Pétrarque et du Tasse relatifs à la situation où j'étais en les traçant. En les revoyant moi-même après si longtemps, j'éprouvai combien la présence des objets peut ranimer puissamment les sentiments violents dont on fut agité près d'eux. Je lui dis, avec un peu de véhémence : O Julie! éternel charme de mon cœur! voici les lieux où soupira jadis pour toi le plus fidèle amant du monde; voici le séjour où ta chère image faisait son bonheur et préparait celui qu'il reçut enfin de toi-même... Voici la pierre où je m'asseyais pour contempler de loin ton heureuse demeure; sur celle-ci fut écrite la lettre qui toucha ton cœur; ces cailloux tranchants me servaient de burin pour tracer ton chiffre; ici, je passai le torrent glacé pour reprendre une de tes lettres qu'emportait un tourbillon; là, je vins relire et baiser mille fois la dernière que tu m'écrivis; voilà le bord où, d'un œil avide et sombre, je mesurais la profondeur de ces abîmes; enfin ce fut ici qu'avant mon triste départ je vins te pleurer mourante et jurer de ne pas te survivre. Fille trop constamment aimée, ô toi pour qui j'étais né! faut-il me retrouver avec toi dans les mêmes lieux, et regretter le temps que j'y passais à gémir de ton absence?... J'allais continuer; mais Julie qui, me voyant approcher du bord, s'était effrayée et m'avait saisi la main, la serra sans mot

dire en me regardant avec tendresse, et retenant avec peine un soupir ; puis tout à coup détournant la vue et me tirant par le bras : Allons-nous-en, mon ami, me dit-elle d'une voix émue, l'air de ce lieu n'est pas bon pour moi. » Ils reprennent la barque et traversent le lac. Là encore Saint-Preux, se laissant aller à ses rêveries, d'abord tendres et douces, bientôt sombres et amères, « est violemment tenté, dit-il, de précipiter Julie dans les flots et d'y finir dans ses bras sa vie et ses longs tourments. Cette horrible tentation devint à la fin si forte que je fus obligé de quitter brusquement la main de Julie pour passer à la pointe du bateau. Là, mes vives agitations commencèrent à prendre un autre cours ; un sentiment plus doux s'insinua peu à peu dans mon âme ; l'attendrissement surmonta le désespoir ; je me mis à verser des torrents de larmes ; et cet état, comparé à celui dont je sortais, n'était pas sans quelque plaisir. Je pleurai fortement, longtemps, et fus soulagé. Quand je me trouvai bien remis, je revins auprès de Julie ; je repris sa main. Elle tenait son mouchoir ; je le sentis fort mouillé. Ah ! lui dis-je tout bas, je vois que nos cœurs n'ont jamais cessé de s'entendre ! Il est vrai, dit-elle d'une voix altérée ; mais que ce soit la dernière fois qu'ils auront parlé sur ce ton... Voilà, mon ami, le détail du jour de ma vie, où sans exception j'ai senti les émotions les plus vives. Au reste, je vous dirai que cette aventure m'a plus convaincu que tous les arguments de la liberté de l'homme et du mérite de la vertu. Combien de gens sont faiblement tentés, et succombent ! Pour Julie, mes yeux le virent, et mon

cœur le sentit; elle soutint ce jour-là le plus grand combat qu'âme humaine ait pu soutenir; elle vainquit pourtant. »

Elle vainquit! oui; mais encore deux victoires comme cela, et elle est perdue. Rousseau le sait bien, car il n'expose pas deux fois Julie à de pareils périls. Il la fait mourir. La mort est un expédient commode pour les romanciers dans l'embarras. Que faire en effet de Julie arrivée à ce point? Prolonger la lutte entre la vertu et la passion? Si longue que soit la lutte, il faut qu'elle finisse par une victoire ou par une défaite. Quel sera le vaincu? Sera-ce la passion? Le roman tourne au système et à la leçon; il perd la vérité et l'intérêt. Sera-ce la vertu qui succombera? L'exemple de Julie tournera alors contre les intentions de Rousseau. Singulière héroïne de vertu que celle qui, comme fille ou comme femme, aura également manqué à l'honneur! Rousseau au contraire a voulu faire de sa Julie l'héroïne du repentir, et montrer comment une première faute n'empêche pas une âme honnête de revenir à la vertu et de reconquérir l'estime et l'admiration du monde. Pour que sa leçon fasse effet, pour que Julie soit cette héroïne que nous devons admirer et imiter, il faut qu'elle meure vertueuse et honorée : aussi Rousseau la fait-il mourir promptement; mais il a beau faire, elle a encore assez vécu pour nous enseigner l'ascendant d'un premier amour et, disons-le, d'une première faute. Julie combat cet ascendant, elle y résiste, mais elle l'éprouve. Quand elle interroge son âme, quand elle s'examine, elle s'étonne de se trouver inquiète. « Je ne vois partout

que sujets de contentement, et je ne suis pas contente. Une langueur secrète s'insinue au fond de mon cœur; je le sens vide et gonflé. L'attachement que j'ai pour tout ce qui m'est cher ne suffit pas pour l'occuper; il lui reste une force inutile dont il ne sait que faire. Cette peine est bizarre, j'en conviens; mais elle n'est pas moins réelle. Mon ami, je suis trop heureuse; le bonheur m'ennuie... Concevez-vous quelque remède à ce dégoût du bien-être? Pour moi, je vous avoue qu'un sentiment si peu raisonnable et si peu volontaire a beaucoup ôté du prix que je donnais à la vie, et je n'imagine pas quelle sorte de charme on y peut trouver qui me manque, ou qui me suffise. Une autre sera-t-elle plus sensible que moi? Aimera-t-elle mieux son père, son mari, ses enfants, ses amis, ses proches? En sera-t-elle mieux aimée? Mènera-t-elle une vie plus de son goût? Sera-t-elle plus libre d'en choisir une autre? Jouira-t-elle d'une meilleure santé? Aura-t-elle plus de ressources contre l'ennui, plus de liens qui l'attachent au monde? Et toutefois j'y vis inquiète. Mon cœur ignore ce qui lui manque; il désire, sans savoir quoi[1]. »

Non, ce n'est pas le bonheur qui ennuie Julie; ce qui la rend inquiète et languissante, c'est la passion, c'est son amour combattu, mais non pas détruit; étouffé, mais non pas éteint. Ce bonheur qu'elle dépeint et qui la lasse, ce père, ce mari, cet enfant, cette vie douce et régulière, tout cela est un bonheur qui tient à l'ordre, et ce n'est jamais le bonheur

1. Sixième partie, lettre VIIIe.

dans l'ordre qui satisfait la passion. Si ses enfants, son père et son mari qu'elle aime, et dont elle est aimée, ne suffisent pas au cœur de Julie, c'est qu'elle aime encore Saint-Preux; elle le sent, quoiqu'elle ne veuille pas se l'avouer. Comment résister à cet amour? Comment le vaincre? Comment avoir la force d'aimer la vertu? Elle a demandé cette force à la sagesse de M. de Volmar, qui croit avoir cette force, et qui croit même pouvoir la donner. Julie pourtant ne s'y trompe pas. Elle sent bien que la sagesse de M. de Volmar a la force suffisante à ceux qui n'ont point à lutter, la force qui est bonne aux âmes sans passion; mais où vient la passion, cette force-là est impuissante. Où donc trouver la vraie force, celle qui fait lutter et vaincre? Dans la religion; allons plus loin, et servons-nous du mot de Rousseau : dans la dévotion. Oui, Julie devient dévote pour être forte, pieuse pour être honnête; elle demande à Dieu la force qu'elle ne trouve ni en elle ni autour d'elle. Écoutons-la un instant elle-même : « J'aimai la vertu dès mon enfance, et je cultivai ma raison dans tous les temps. Avec du sentiment et des lumières, j'ai voulu me gouverner, et je me suis mal conduite. Avant de m'ôter le guide que j'ai choisi, donnez-m'en quelque autre sur lequel je puisse compter. Mon bon ami! toujours de l'orgueil, quoi qu'on fasse; c'est lui qui vous élève, et c'est lui qui m'humilie. Je crois valoir autant qu'une autre, et mille autres ont vécu plus sagement que moi. Elles avaient donc des ressources que je n'avais pas. Pourquoi, me sentant bien née, ai-je eu besoin de cacher ma vie? Pourquoi haïssais-je le mal que j'ai

fait malgré moi? Je ne connaissais que ma force; elle n'a pu me suffire. Toute la résistance qu'on peut tirer de soi, je crois l'avoir faite, et toutefois j'ai succombé; comment font celles qui résistent? Elles ont un meilleur appui[1]. »

Quelles admirables paroles! Quel bon sens à la fois éloquent et touchant! Comment voulez-vous que je n'aime pas madame de Volmar? Rousseau semble l'avoir faite pour contredire et pour démentir toutes les erreurs de Julie d'Étanges. La seconde partie de *la Nouvelle Héloïse* réfute la première, et la réfute même plus que l'auteur ne semble l'avoir voulu. Je sais bien que Rousseau, dans sa préface, dit qu'il a voulu commencer par la passion pour finir par la morale, et qu'il a allumé et attisé le feu avant de faire jouer les pompes. Je ne m'étonne donc pas de voir madame de Volmar revenir à la vertu qu'avait oubliée Julie d'Étanges. C'est là le plan de la leçon, seulement la leçon va plus loin que ne le veut le professeur, car le professeur a semblé croire qu'il pourrait montrer dans madame de Volmar le triomphe de la morale sur la passion; mais Julie a bien vite compris que la morale humaine ne suffisait pas pour triompher de la passion, et elle appelle la piété au secours de la vertu, Dieu au secours de l'homme. Ainsi les deux erreurs fondamentales du roman et peut-être de Rousseau, la glorification de la sensibilité et la glorification de la morale humaine, sont tour à tour condamnées et répudiées par Julie. Avec une âme sensible, elle a failli; avec une âme hon-

1. Tome IV, lettre VIIIe.

nête, elle ne peut pas se relever, si cette âme honnête ne devient pas pieuse, si la dévotion ne vient pas au secours de la vertu. La sensibilité dont Julie et Saint-Preux, en véritables héros du dix-huitième siècle, se faisaient un mérite et un honneur, cet amour qu'ils érigeaient en vertu, ne les a pas seulement égarés dans la première partie du roman, où l'auteur a voulu très évidemment rendre ses héros à la fois coupables et aimables. La sensibilité et l'amour allaient encore peut-être les égarer dans la seconde partie du roman, où l'auteur a voulu les montrer honnêtes et aimables, si Julie ne mourait pas par un accident qui tire l'auteur d'embarras. La sensibilité est donc condamnée dans la seconde partie, non pas seulement par le repentir qu'en a Julie, mais par les troubles et les dangers mêmes qu'elle lui cause. Rousseau moraliste voulait régler, corriger la sensibilité, montrer qu'on pouvait avoir fait une faute d'amour dans sa jeunesse et n'en pas moins devenir une très-honnête femme. Rousseau romancier est allé plus loin, puisqu'il a montré que la sensibilité s'assujettit malaisément aux règles du devoir, et qu'il est difficile de trouver le bonheur dans l'honnêteté, quand on l'a cherché et qu'on a cru le trouver dans la sensibilité. Le cœur, n'ayant plus sa pâture passionnée, murmure et se plaint. Ne vous fiez donc pas à la sensibilité de votre âme ; prenez-la pour un danger et non pour un mérite ; ne caressez pas le jeune lion que nous portons tous en nous-mêmes, et surtout, si vous voulez qu'il reste toujours apprivoisé et doux, ne lui faites pas goûter le sang. S'il y goûte, il ne voudra plus d'autre

nourriture. La passion est aussi la nourriture qu'il faut refuser au cœur humain, sous peine de ne pouvoir plus lui en faire goûter une autre.

La défiance de la passion, parce que la passion même dont on se repent est plus forte que le repentir, voilà la première vérité qu'enseigne Julie de Volmar. La seconde vérité qu'enseigne Julie de Volmar et qui est encore une maxime de défiance de l'homme envers lui-même, c'est que l'âme humaine ne peut pas prendre en elle-même la force d'aimer assez la vertu pour la pratiquer. En vain M. de Volmar et Saint-Preux, le mari et l'amant, disent à Julie : Fiez-vous à votre âme, qui est grande et forte ; fiez-vous à votre goût de l'honnêteté et de la vertu ; n'ayez pas de doutes injurieux sur vous-même ; Julie, en dépit de ces beaux conseils, se sent faible quand elle cherche sa force en elle-même. Aussi est-ce à Dieu qu'elle a recours : elle abjure tout orgueil humain et demande à la piété de lui rendre le devoir aimable et doux, ou plutôt de le lui rendre praticable avec plaisir, car elle aime le devoir, mais la pratique lui en est pénible, et c'est cette peine et ce malaise dans le devoir qu'elle demande à Dieu de lui ôter. Elle a bien raison : il ne faut commencer à croire un peu en notre vertu que lorsque le devoir nous devient aimable. Quand l'âme trouve du plaisir dans le devoir, alors elle est vraiment honnête, et alors aussi elle peut être confiante. Dieu n'a pas séparé absolument le plaisir du devoir, mais il n'a pas mis le plaisir dans les commencements du devoir. Il faut creuser un peu dans le devoir pour y trouver le plaisir. Il faut briser la coque pour goûter l'amande.

Nos devoirs nous deviennent peu à peu aimables, à condition d'y persévérer. *Cella continuata dulcescit*, dit admirablement l'*Imitation;* la cellule devient douce à la continuer. On peut dire du devoir ce que l'*Imitation* dit de la solitude. Le devoir s'adoucit et s'embellit par la pratique; mais cette pratique persévérante, Dieu seul peut nous en donner la force. Demander cette force à l'orgueil, à la sagesse humaine, au repentir moral (je ne dis pas à la pénitence chrétienne), c'est demander la stabilité au vent et la durée au temps. Ne nous étonnons donc pas de voir Julie, se sentant faible avec sa raison, demander à Dieu de la rendre forte et devenir dévote. Il y a là une admirable intelligence de la nature humaine. Quand l'homme ne demande qu'à lui-même la force de pratiquer le devoir, il la demande à qui aura la peine et le chagrin du devoir, à celui qui par conséquent n'est guère disposé à prendre ce souci et cet ennui. Où est en effet la récompense du devoir? En lui-même, dites-vous, ô stoïciens! Non, il faut un autre sentiment qui vienne soutenir le devoir, l'encourager, le récompenser.

...Quæ digna, viri, pro laudibus istis
Præmia posse rear solvi? pulcherrima primum
Dî moresque dabunt vestri[1].

Ainsi, même dans la doctrine païenne, ce sont les dieux qui récompensent et qui encouragent l'accomplissement du devoir; la satisfaction de la conscience ne vient qu'au second rang : tant il est naturel que

1. Virgile, *Enéide*, ch. IX.

l'homme emprunte au ciel la force de remplir les obligations de la terre[1].

Ce qui sauvera Julie, si elle vit, ce n'est pas seulement la dévotion, c'est surtout la cause de sa dévotion, c'est-à-dire le sentiment qu'elle a de sa faiblesse et son humilité. Le sentiment de notre faiblesse, quand il n'est pas accompagné de la confiance en Dieu, tourne aisément au désespoir. Avec la confiance en Dieu, il devient humilité, et alors il est une cause de force. L'humilité fortifie les âmes, parce que l'humilité, par l'idée qu'elle nous donne de Dieu et des hommes, nous abaisse devant la vraie grandeur, et nous relève devant la fausse. Elle nous donne la juste mesure des êtres en commençant par nous-mêmes. La pieuse humilité de Julie me répond donc de la force qu'elle aura pour résister à la passion, et Rousseau eût pu, en la faisant tout à fait dévote, la laisser vivre ; mais quel dénoûment, pour un roman du dix-huitième siècle, que la dévotion ! Je sais déjà beaucoup de gré à Rousseau d'avoir montré que, si Julie vit, il faut qu'elle vive dévote. Il n'a pas osé en faire une religieuse, ce qui n'était plus de mise ; mais il en a fait une convertie, ce qui était une grande hardiesse pour le temps, et ce qui était ainsi le commencement de la réaction religieuse que Jean-Jacques Rousseau a eu le mérite de commencer contre l'incrédulité systématique, quoiqu'il ait eu le tort de vouloir arrêter cette réaction à je ne sais quel déisme chrétien, si je puis associer ces deux mots l'un à l'autre. Julie, au

1. « Fiat mihi possibile per gratiam quod mihi impossibile videtur per naturam. » *Imitation*, liv. III, chap. IX.

moment de sa mort, était en train d'aller plus loin que le déisme chrétien de Rousseau, puisqu'elle confessait hautement déjà la principale vertu du christianisme et la plus oubliée au dix-huitième siècle, l'humilité. Le témoignage de Julie contre l'orgueil humain et son impuissance, même dans les âmes honnêtes, pour opérer le retour à la vertu et pour en donner le calme et la joie, est la répudiation la plus hardie et la plus décisive que Rousseau ait faite des doctrines de son siècle. Il a donné à Julie les deux sentiments que le dix-huitième siècle a le plus combattus, et que le dix-neuvième siècle a encore le moins repris, malgré ses bonnes intentions, je veux dire le scrupule et l'humilité. Nous sommes chrétiens de nos jours, parce que nous avons le parti pris de l'être; mais nous le sommes autant qu'on peut l'être sans le scrupule et l'humilité, deux vertus chrétiennes que nous semblons avoir plus de peine à reprendre que la foi elle-même, car nous soumettons plus aisément notre raison que notre cœur. Julie soumet à la fois sa raison et son cœur: sa raison, et c'est par là qu'elle contredit M. de Volmar, Saint-Preux et le dix-huitième siècle; son cœur, et c'est en le rendant scrupuleux et humble qu'elle ressemble aux héroïnes de l'amour au dix-septième siècle, à la princesse de Clèves dans le roman, à madame de La Vallière dans l'histoire.

Rousseau a mis une grande différence entre le repentir de Julie et le repentir de Saint-Preux, et cette différence n'est pas, il s'en faut de beaucoup, une supériorité de Saint-Preux sur Julie, et de l'homme sur la femme; c'est au contraire la continuation de

cette supériorité de la femme sur l'homme, qui est le caractère des héroïnes de Rousseau. Le repentir de Saint-Preux, dirigé par M. de Volmar, vient de l'orgueil, tourne à l'orgueil et aboutit à la faiblesse. Voyez la scène des rochers de Meillerie. Le repentir de Julie, loin de lui couvrir sa faute, lui en laisse comprendre l'ascendant dangereux; il vient de l'humilité, tourne à la dévotion, et produit la force. Je lisais dernièrement dans saint Chrysostome cette belle et profonde pensée sur l'humilité : « Voulez-vous savoir quel bien c'est que l'humilité? imaginez deux chars: dans l'un la justice avec l'orgueil, dans l'autre le péché avec l'humilité. Vous verrez le char du péché dépasser le char de la justice, non par sa propre force, mais par celle que lui donne l'humilité, et vous verrez l'autre char rester en arrière, non pas par l'infirmité de la justice, mais par le poids et la lourdeur de l'orgueil. De même, en effet, que l'humilité dans son essor s'élève jusqu'au ciel en dépit du poids du péché, de même l'orgueil, par sa lourdeur, tire et entraîne en bas la justice, qui perd son élan naturel vers le ciel[1]. » Ce char du péché qu'allége l'humilité et qu'elle emporte vers le ciel, c'est le char où est Julie; l'autre est celui de Saint-Preux, qui a bien l'orgueil, mais qui n'a pas la justice, de sorte que la chute est plus lourde et plus infaillible encore.

1. Saint Chrysostome, *Homélies*, t. Ier, p. 599, édit. Gaume.

CHAPITRE VII

SÉJOUR DE ROUSSEAU A L'HERMITAGE.
AMOUR POUR MADAME D'HOUDETOT. — ROUSSEAU
AVEC MADAME D'ÉPINAY.

I

La *Nouvelle Héloïse* fut commencée à l'Hermitage; mais Rousseau n'eut pas le temps de l'y finir. Il quitta brusquement la retraite que madame d'Épinay lui avait donnée, rompit avec elle, avec Grimm, avec Diderot, et alla s'établir à Montmorency, chez M. le duc de Luxembourg, changeant ainsi tout à coup d'amis, passant d'un milieu dans un autre, des philosophes chez les grands seigneurs, pour les quitter et les maudire bientôt tous, égaré par les noirs accès de sa maladie.

Il y a dans le récit du séjour de Rousseau à l'Hermitage trois points principaux : 1° l'amour de Rousseau pour madame d'Houdetot; 2° le départ de l'Hermitage et la rupture avec madame d'Épinay ; 3° la rupture avec Grimm et avec Diderot.

C'est à La Chevrette, chez madame d'Épinay, que Rousseau rencontra madame d'Houdetot. Elle était bienveillante et aimable. Voyant Rousseau timide et embarrassé dans le monde, elle causa avec lui : cela le charma. Madame d'Houdetot, étant à Eaubonne et sachant Rousseau à l'Hermitage, vint l'y voir. « Cette visite, dit Rousseau, eut un peu l'air d'un début de roman. Elle s'égara dans la route ; son carrosse s'embourba dans le fond du vallon : elle voulut descendre et faire le reste du trajet à pied. Sa mignonne chaussure fut bientôt percée ; elle enfonçait dans la crotte ; ses gens eurent toutes les peines du monde à la dégager, et enfin elle arriva à l'Hermitage en bottes, et perçant l'air d'éclats de rire, auxquels je mêlai les miens en la voyant arriver. Il fallut changer de tout ; Thérèse y pourvut, et je l'engageai d'oublier la dignité pour faire une collation rustique, dont elle se trouva fort bien. Il était tard, elle resta peu ; mais l'entrevue fut si gaie, qu'elle y prit goût, et parut disposée à revenir. Elle n'exécuta pourtant ce projet que l'année suivante..... A ce voyage, elle était à cheval et en homme. Quoique je n'aime guère ces sortes de mascarades, je fus pris à l'air romanesque de celle-là, et pour cette fois ce fut de l'amour. Comme il fut le premier et l'unique en toute ma vie..., qu'il me soit permis d'entrer dans quelque détail sur cet article [1]. »

Avant de noter quelques-uns de ces détails, qu'il me soit permis à mon tour de faire une remarque. Rousseau dit que sa passion pour madame d'Houde-

1. *Confessions*, livre IX.

tot fut son premier et son unique amour. N'a-t-il donc pas aimé madame de Warens? N'a-t-il pas aimé à Lyon, en 1741, mademoiselle Serre? N'y a-t-il pas même dans sa correspondance une lettre d'amour adressée à mademoiselle Serre? Un des commentateurs de Rousseau trouve cette lettre très-passionnée, je la trouve banale et vulgaire: « Votre charmante image me suit partout, dit-il; je ne puis m'en défaire, même en m'y livrant[1]; elle me poursuit jusque pendant mon sommeil; elle agite mon cœur et mes esprits; elle consume mon tempérament[2]. » Quel style! Otez je ne sais quelle grossièreté, qui est trop souvent la marque de l'amour dans Rousseau, quelle banalité! Et comme je comprends bien que Rousseau, se mettant à aimer madame d'Houdetot, ait oublié cette lettre de 1741, dont moi-même je n'aurais pas parlé, si, en la lisant, je n'y avais trouvé une preuve de plus du singulier phénomène qui caractérise le talent de Jean-Jacques Rousseau, ce talent qui, longtemps ignoré de l'auteur lui-même, éclata tout à coup et brilla pendant plus de vingt ans, puis sembla peu à peu s'ensevelir dans la souffrance et l'égarement de la maladie[3]. La lettre

1. Phrase singulière, et que je ne puis expliquer que par cette autre-ci de Julie à Saint-Preux : « Je crains que tu n'outrages ta Julie à force de l'aimer. « (Tome II, lettre xve.)

2. *Correspondance*, année 1741.

3. Rousseau, dans son second Dialogue, dit, en parlant de son discours sur *les lettres et les arts* en 1749 : « De la vive effervescence qui se fit alors dans son âme (Rousseau, dans ses Dialogues, parle de lui-même à la troisième personne) sortirent les étincelles de génie qu'on a vu briller dans ses écrits durant deux

à mademoiselle Serre précède l'éruption du génie de Rousseau.

Madame d'Houdetot, qui inspira à Rousseau une passion si ardente, était-elle belle ou était-elle jolie ? Ni l'un ni l'autre. Rousseau dit lui-même qu'elle n'était pas belle : « Son visage était marqué de petite vérole, son teint manquait de finesse, elle avait la vue basse et les yeux un peu ronds ; mais elle avait l'air jeune avec tout cela, et sa physionomie, à la fois vive et douce, était caressante..... Elle avait l'esprit très-naturel et très-agréable ; la gaieté, l'étourderie et la naïveté s'y mariaient heureusement ; elle abondait en saillies charmantes, qu'elle ne recherchait point, et qui partaient quelquefois malgré elle..... Pour son caractère, il était angélique ; la douceur d'âme en faisait le fonds[1]. » Voilà un portrait qui se sent de l'amour que Rousseau a eu pour madame d'Houdetot. J'ai voulu, pour mieux connaître madame d'Houdetot, consulter les témoignages des femmes de son temps, de son monde, et particulièrement celui de madame d'Épinay, sa belle-sœur ; madame d'Épinay dit partout beaucoup de bien de madame d'Houdetot. Il y a plus : mademoiselle d'Ette, cette commensale malicieuse de madame d'Épinay, qui médisait tant qu'elle pouvait des personnes qui la recevaient, et qui peignait d'une manière si piquante tous les vices ou tous les défauts dont elle profitait, mademoiselle

ans de délire et de fièvre, mais dont aucun vestige n'avait paru jusqu'alors, et qui vraisemblablement n'auraient plus brillé dans la suite, si, cet accès passé, il eût voulu continuer d'écrire. » (Deuxième Dialogue.)

1. *Confessions*, livre IX.

d'Ette, la préceptrice et l'espionne du mal dans toute cette société riche, spirituelle et frivole, mademoiselle d'Ette est elle-même favorable à madame d'Houdetot. « Vous saurez d'ailleurs, dit mademoiselle d'Ette, que la comtesse d'Houdetot est devenue très-aimable; son esprit s'est formé. Elle est bien un peu étourdie, mais elle est si naturellement honnête, que c'est un agrément de plus pour une femme aussi jeune. Il ne tiendrait qu'à nous de la croire coquette; mais Émilie (madame d'Épinay) nous assure qu'il n'en est rien [1]. » Voyons maintenant ce que madame d'Épinay dit elle-même de madame d'Houdetot : « La comtesse d'Houdetot est venue hier me dire adieu. Que c'est une jolie âme; naïve, sensible et honnête! Elle est ivre de joie du départ de son mari, et vraiment elle est si intéressante que tout le monde en est heureux pour elle [2]..... » Et ailleurs : « La comtesse d'Houdetot est venue hier souper avec nous..... Le marquis de Saint-Lambert était avec elle, il venait m'apprendre son départ pour l'armée. Madame d'Houdetot en est désespérée; elle ne s'attendait pas à cette séparation..... Elle ne se possède pas, et laisse voir sa douleur avec une franchise au fond très-estimable, mais cependant embarrassante pour ceux qui s'intéressent à elle... Mon Dieu! que j'ai d'impatience de voir dix ans de plus sur la tête de cette femme! Si elle pouvait acquérir un peu de modération, ce serait un ange. »

Voilà certes un portrait où il n'y a pas de mal-

1. *Mémoires* de madame d'Épinay, t. Ier, p. 180.
2. *Ibid.*, t. II, p. 224.

veillance, et il y en a même si peu, que madame d'Épinay ne parle pas de la figure de madame d'Houdetot. Ce n'était pas en effet par la figure qu'elle plaisait, Rousseau nous l'a déjà dit : c'était par sa grâce et par son amabilité[1]. Il y a encore aujourd'hui dans le monde des personnes qui ont vu madame d'Houdetot à Eaubonne avec M. de Saint-Lambert et avec M. d'Houdetot, avec son amant et avec son mari. J'ai recueilli çà et là leurs témoignages[2], et je les rassemble comme ils sont restés dans ma mémoire, sans chercher à les grouper, n'ayant d'autre intention que d'achever le portrait de ma-

1. Dans ses *Anecdotes pour servir de suite aux Mémoires de madame d'Epinay*, madame la vicomtesse d'Allard, qui, plus jeune que madame d'Houdetot, avait pourtant beaucoup vécu dans sa société, dit « que ce sera une consolation pour les femmes laides d'apprendre que madame d'Houdetot, qui l'était beaucoup, a dû à son esprit et surtout à son charmant caractère, d'être si parfaitement et si constamment aimée ; elle avait non-seulement la vue basse et les yeux ronds, comme le dit Rousseau, mais elle était extrêmement louche, ce qui empêchait que son âme ne se peignît dans sa physionomie ; son front était très-bas, son nez gros ; la petite vérole avait laissé une teinte jaune dans tous ses creux, et les pores étaient marqués de brun : cela donnait un air sale à son teint, qui, je crois, était beau avant cette maladie. » Je crois bien que ce portrait, fait par une jeune femme qui se souvient d'une vieille, sans pitié et sans prévoyance, ne représente pas madame d'Houdetot telle qu'elle était dans sa jeunesse et telle que Rousseau la vit à l'Hermitage : madame d'Allard exagère un peu la laideur de madame d'Houdetot pour mieux faire ressortir son esprit et son charmant caractère ; car c'est là ce dont madame d'Allard, comme tous ceux qui avaient vécu dans la société de madame d'Houdetot, avait gardé le plus de souvenir.

2. Parmi ces témoignages, celui qui m'a été le plus utile et qui m'est le plus cher est celui de M. Hochet, mon bon et affec-

dame d'Houdetot, et de faire mieux connaître celle qui inspira à Rousseau une passion d'autant plus vive, qu'il ne parvint jamais à la faire partager et qu'il en fit seul les frais, ce qui s'arrangeait du reste fort bien avec son genre de passion ou d'imagination.

Ce qui faisait vraiment le charme de madame d'Houdetot, c'est qu'elle avait, comme le dit si bien madame d'Épinay, une *jolie âme*, c'est-à-dire une âme gracieuse et naïve, honnête, comme le dit encore madame d'Épinay, non pas de cette honnêteté qui fait aimer ou suivre le devoir, mais de cette honnêteté qui consiste à ne déguiser aucun de ses sentiments, de cette honnêteté qui faisait que madame d'Houdetot était ivre de joie du départ de son mari et désespérée du départ de son amant. A ce genre d'honnêteté, ôtez la naïveté qu'y mettait madame d'Houdetot; ôtez l'excuse que faisaient la facilité des mœurs du siècle, les usages singuliers du monde, l'insouciance des maris ou l'embarras même qu'ils avaient d'aimer leurs femmes; ôtez ces excuses, et cette honnêteté touchera à l'effronterie du vice. Il n'en était rien, et si je ne craignais de tomber dans le paradoxe, je dirais volontiers que la morale alors était plus corrompue que les mœurs, ce qui arrive souvent, tandis qu'il y a des temps au contraire où les mœurs sont plus corrompues que la morale. Au dix-septième siècle et sous Louis XIV, la morale

tueux parent, un de ces hommes d'esprit que les affaires enlèvent aux lettres, qui honorent les affaires par leur intelligence et par leurs succès, mais qui se retournent toujours avec amour vers les lettres, et font de l'étude le délassement de leurs travaux et l'ornement de leur bonheur.

était chrétienne et les mœurs étaient souvent païennes. Au dix-huitième siècle, vers 1750, l'idée de la loi était effacée dans les âmes; mais le libertinage des principes était plus grand que le libertinage de la conduite. Dans cette singulière et aimable société du dix-huitième siècle, les devoirs étaient transposés et intervertis plutôt que détruits. Madame d'Houdetot resta toujours fidèle à M. de Saint-Lambert, et M. d'Houdetot, qui, au moment où il épousa madame d'Houdetot, aimait éperdûment une dame qu'il ne pouvait épouser, resta fidèle aussi à cette affection. La personne qu'aimait M. d'Houdetot ne mourut qu'en 1793, c'est-à-dire quarante-huit ans après le mariage de M. d'Houdetot, et pendant tout ce temps il l'aima constamment, de même que, pendant tout ce temps aussi, madame d'Houdetot aima Saint-Lambert, de telle sorte que M. d'Houdetot disait fort spirituellement : « Nous avions, madame d'Houdetot et moi, la vocation de la fidélité; seulement il y a eu un malentendu. »

M. d'Houdetot, sa femme et M. de Saint-Lambert sont morts tous trois dans un âge très-avancé. Ceux qui les ont vus dans leur retraite d'Eaubonne remarquaient que l'amant avait souvent de l'humeur et grondait beaucoup dans sa vieillesse, tandis que le mari était plein d'attentions pour sa femme, si bien qu'à voir les soins de l'un et les boutades de l'autre, un étranger se serait trompé, et aurait pris l'amant pour le mari.

Madame d'Houdetot avait l'esprit simple et délicat, juste et vif, sans empressement de se montrer. Toujours entourée d'hommes de lettres et d'hommes du

monde, la conversation, chez elle, était spirituelle et intéressante; elle n'y prenait part qu'avec réserve et à propos, pour la ranimer ou pour la résumer, et elle le faisait toujours par un mot juste et fin qui, lorsqu'il venait comme conclusion, ne laissait plus rien à dire. Ceux qui l'ont vue, même dans sa vieillesse, ont gardé le souvenir de quelques-uns de ces mots doux et justes dont elle avait le secret. Un jour, me disait M. Hochet, on causait chez elle des femmes, de leurs qualités, de leurs défauts, et comme c'était sous le Directoire, le temps faisait qu'on médisait plus qu'on ne louait. Madame d'Houdetot finit la conversation, qu'elle n'avait pas contrariée, en nous disant : « Sans les femmes, la vie de l'homme serait sans assistance au commencement, sans plaisir au milieu, et sans consolation à la fin. » C'était là son genre d'esprit, élégant et même réfléchi par habitude de la bonne compagnie, et pourtant toujours naturel.

Elle faisait de jolis vers qu'elle disait à ses amis, mais qu'elle n'a jamais voulu faire imprimer, fuyant la célébrité littéraire, quoique entourée d'auteurs. Ces vers lui arrivaient naturellement pour exprimer les émotions de sa vie, qui fut douce et heureuse, ce qui laisse croire qu'il y a toujours dans notre destinée un peu de notre âme et de notre caractère. Ses chagrins étaient les départs de Saint-Lambert pour l'armée; de là ces vers souvent cités, mais vraiment charmants :

L'amant que j'adore,
Prêt à me quitter,

D'un moment encore
Voudrait profiter.
Félicité vaine
Qu'on ne peut saisir,
Trop près de la peine
Pour être un plaisir !

Quand vint la Révolution, les dangers du temps n'empêchèrent pas madame d'Houdetot de songer à ses amis. Elle vint d'Eaubonne au Val, près Saint-Germain-en-Laye, voir mesdames la duchesse de Poix et la comtesse de Noailles, qui s'y étaient réfugiées et y vivaient fort solitaires. Elle resta trois jours au Val, avec une insouciance du péril que ne partageaient pas ses hôtesses, et qui tenait à une sorte de difficulté qu'avait son âme de croire au mal et au malheur. En partant, elle leur donna ces vers, qui n'ont point encore été publiés :

Malgré tant de malheurs, dans une paix profonde
Je passe encore ici les moments les plus doux ;
Je puis auprès de vous oublier tout le monde :
Ce qu'il a de meilleur, je le retrouve en vous.
Ces grâces, ces vertus, dont vous êtes l'exemple,
Je les ai vu s'évanouir ;
Mais votre retraite est un temple
Où je viens encore en jouir.
Telle une colonne superbe,
Monument des jours de splendeur,
Ne peut nous dérober sous l'herbe
Le souvenir de sa grandeur.
Dans votre asile solitaire,
Heureuses de nous rassembler,
Cherchons au moins à nous distraire,
Ne pouvant plus nous consoler.

La vieillesse elle-même, quoique madame d'Houdetot en ressentît les inconvénients, ne la corrigea point de cet optimisme, ou plutôt de cette disposition au bonheur qu'elle prenait dans la douceur de son âme. Voici comme elle parle de la vieillesse dans des vers fort spirituels, qui sont les derniers que je citerai :

Oh! le bon temps que la vieillesse!
Ce qui fut plaisir est tristesse,
Ce qui fut rond devient pointu;
L'esprit même est *cogne-fêtu*[1].
On entend mal, on ne voit guère;
On a cent moyens de déplaire.
Ce qui charma nous semble laid;
On voit le monde comme il est.
Qui nous cherchait nous abandonne :
Le bon sens, la froide vertu
Chez nous n'attirent plus personne.
On se plaint d'avoir trop vécu.
Mais dans ma retraite profonde,
Qu'un seul ami me reste au monde :
Je croirai n'avoir rien perdu.

Rassemblez tous les traits que je viens d'indiquer, faites-en un ensemble, et animez-le par la jeunesse : voilà madame d'Houdetot telle que Jean-Jacques Rousseau l'a aimée.

Il y a deux récits de l'amour de Rousseau pour madame d'Houdetot : le récit des *Confessions* et le récit des *Mémoires de madame d'Épinay*. Ces deux récits ne s'éloignent pas beaucoup l'un de l'autre

1. Agit sans rien faire.

dans le commencement. Voyons d'abord le récit de Rousseau : c'est le roman.

Saint-Lambert était parti pour l'armée, et madame d'Houdetot était seule et triste. Elle aimait à parler de son affection pour Saint-Lambert ; elle en parla à Rousseau. A ce moment, Rousseau faisait la *Nouvelle Héloïse*, et, comme il le dit lui-même, « il était ivre d'amour sans objet. » Voyant madame d'Houdetot et l'entendant parler d'amour, quoique pour un autre, elle devint peu à peu l'objet de ses chimères amoureuses. Il vit sa Julie en madame d'Houdetot, et il vit madame d'Houdetot telle qu'il rêvait Julie. Madame d'Houdetot prêta une figure et un corps à Julie ; Julie prêta sa beauté imaginaire à cette figure et à ce corps. « Elle me parlait de Saint-Lambert en amante passionnée. Force contagieuse de l'amour ! en l'écoutant, en me sentant près d'elle, j'étais saisi d'un frémissement délicieux, que je n'avais jamais éprouvé auprès de personne. Elle parlait, et je me sentais ému ; je croyais ne faire que m'intéresser à ses sentiments, quand j'en prenais de semblables ; j'avalais à longs traits la coupe empoisonnée, dont je ne sentais encore que la douceur. Enfin, sans que je m'en aperçusse et sans qu'elle s'en aperçût, elle m'inspira pour elle-même tout ce qu'elle exprimait pour son amant. Hélas ! ce fut bien tard, ce fut bien cruellement brûler d'une passion non moins vive que malheureuse, pour une femme dont le cœur était plein d'un autre amour ! Malgré les mouvements extraordinaires que j'avais éprouvés auprès d'elle, je ne m'aperçus pas d'abord de ce qui m'était arrivé : ce ne fut qu'après son départ que, voulant penser à Julie, je fus frappé

de ne pouvoir plus penser qu'à madame d'Houdetot. Alors mes yeux se dessillèrent[1]. » ...

Il fut d'abord effrayé. Il appela, dit-il, à son aide, pour triompher de son amour, ses mœurs, ses sentiments, ses principes, la honte, l'infidélité, le crime, l'abus d'un dépôt confié par l'amitié, « le ridicule enfin de brûler à son âge de la passion la plus extravagante pour un objet dont le cœur préoccupé ne pouvait lui rendre aucun retour ni lui laisser aucun espoir. » Tout fut inutile : bientôt même sa conscience se rassura par un sophisme, comme se rassurent en général les consciences complaisantes : que craindre d'un amour qui n'est point partagé? où est le danger? « Quel scrupule, pensai-je, puis-je me faire d'une folie nuisible à moi seul? Suis-je donc un jeune cavalier fort à craindre pour madame d'Houdetot? Ne dirait-on pas, à mes présomptueux remords, que ma galanterie, mon air, ma parure vont la séduire? Eh! pauvre Jean-Jacques, aime à ton aise, en sûreté de conscience, et ne crains pas que tes soupirs nuisent à Saint-Lambert! » Ainsi rassuré, il s'abandonna à son amour. Cependant, comme l'amour excite le caractère plus qu'il ne le corrige, quoique aimant, il fut défiant, inquiet, ombrageux, comme il était de sa nature de l'être. Si par hasard madame d'Houdetot, à qui il avait avoué sa passion, voulait se moquer de lui! si elle ne pensait qu'à se divertir d'un barbon amoureux et de ses douceurs surannées! si elle en avait fait confidence à Saint-Lambert, et s'ils s'entendaient tous

1. *Confessions*, liv. IX.

les deux pour lui faire tourner la tête et le persifler! Là-dessus, voilà sa tête qui se monte, ses soupçons éclatent. Madame d'Houdetot voulut d'abord en rire. « Ce furent alors de ma part, dit Rousseau, des transports de rage : elle changea de ton. J'exigeai des preuves qu'elle ne se moquait pas de moi. Elle vit qu'il n'y avait nul autre moyen de me rassurer... Elle ne me refusa rien de ce que la plus tendre amitié pouvait accorder. Elle ne m'accorda rien qui pût la rendre infidèle, et j'eus l'humiliation de voir que l'embrasement dont ses légères faveurs allumaient mes sens n'en porta jamais aux siens la moindre étincelle. »

J'ai quelque répugnance à citer ce passage : il y a en effet dans tous les amours de Rousseau, soit les siens, soit ceux de ses héros, un coin d'histoire naturelle qui me rebute; mais j'avais besoin de le citer pour plusieurs raisons. Il est impossible de se tenir plus près de la vérité et de faire en même temps plus de roman que ne le fait Rousseau dans cette scène. Quand Rousseau laissa éclater ses soupçons, il fit sur madame d'Houdetot l'effet d'un malade ou d'un maniaque; mais comme aucun romancier ne fait volontiers de son héros un malade, comme tout auteur de mémoires et de confessions s'érige toujours en personnage héroïque ou intéressant, Rousseau n'a pas manqué de se donner des transports de rage. La rage sied en amour, et, de nos jours surtout, la passion recourt de bonne grâce à la frénésie, que beaucoup de gens confondent avec l'énergie. Était-ce en effet dans Rousseau rage de n'être point aimé? Cela m'attendrirait. Non, c'était crainte d'être moqué; c'était orgueil, ce qui est beaucoup moins

intéressant. Quoi qu'il en soit, madame d'Houdetot eut peur de cette frénésie, ou plutôt elle en eut pitié; et Rousseau ne s'y trompa pas, car il avoue qu'il en abusa, et qu'il se fit rassurer par des marques de tendre amitié, ne pouvant pas avoir plus. Madame d'Houdetot, avec le caractère doux que nous lui avons vu, craignant les orages et les secousses, prit le parti d'apaiser et de soigner ce maniaque amoureux. Elle ne le trompa point, elle ne trompa point davantage Saint-Lambert; mais elle accorda à Rousseau ce qu'il fallait pour que s'entretînt cette passion occupée d'elle-même, qui s'employait à la fois à peindre Julie et à transfigurer madame d'Houdetot, et qui, par une singularité propre à Rousseau, échauffait sa tête, son imagination, ses sens même, sans jamais prendre l'âme, ce qui rendait cet amour éloquent et peu dangereux. C'est peut-être ce que madame d'Houdetot avait compris, et ce qui la rendait indulgente.

« J'ai tort, continue Rousseau voulant peindre l'ardeur de son amour, j'ai tort de dire que l'amour que je ressentais n'était point partagé : il l'était en quelque sorte; il était égal des deux côtés, quoiqu'il ne fût pas réciproque. Nous étions ivres d'amour l'un et l'autre, elle pour son amant, moi pour elle; nos soupirs, nos délicieuses larmes se confondaient. Tendres confidents l'un de l'autre, nos sentiments avaient tant de rapport, qu'il était impossible qu'ils ne se mêlassent pas en quelque chose; et toutefois, au milieu de cette dangereuse ivresse, jamais elle ne s'est oubliée un moment; et moi, je proteste, je jure que si, quelquefois égaré par mes sens, j'ai tenté de

la rendre infidèle, jamais je ne l'ai véritablement désiré. » Me permettra-t-on ici de rappeler un souvenir de mes entretiens à la Sorbonne avec les jeunes gens de nos écoles, parce que ce souvenir se rapporte exactement à l'émotion que je ressens encore aujourd'hui en transcrivant ces paroles ? Je lisais ce passage devant mon jeune auditoire, passant çà et là quelques notes et quelques phrases, quand m'interrompant : « Je ne veux pas aller plus loin, dis-je à mes auditeurs, non par pruderie, mais parce que je sens dans toute cette scène je ne sais quoi de faux et de grotesque que dissimule mal la déclamation. Que me parlez-vous de l'ivresse de madame d'Houdetot et de ses dangers, puisque cette ivresse n'était pas pour vous, puisqu'elle était pour Saint-Lambert absent, puisqu'elle n'avait que des souvenirs et point d'émotions? Cessez donc de calomnier en quelque sorte madame d'Houdetot en nous vantant sa sagesse et sa force, comme s'il y avait eu pour elle du mérite à être sage où elle n'était point tentée, du mérite à être forte où il n'y avait pas de périls! Mais vous, philosophe, quel rôle aviez-vous dans ces tête à tête? Vous avez déjà joué le malade pour vous faire traiter tendrement en ami, ou tout au moins vous avez continué à paraître défiant quand déjà au fond vous ne l'étiez plus, afin d'obtenir des preuves que madame d'Houdetot ne se moquait pas de vous. Et maintenant que faites-vous? Vous faites pire : vous la poussez vers les plus tendres souvenirs, vers les plus amoureuses pensées, espérant que ses souvenirs deviendront des émotions, et que vous en profiterez. Quoi! vous n'avez devant vous qu'un marbre qu'un

autre seul peut animer, vous le savez, et pourtant vous essayez d'échauffer ce marbre, vous essayez d'en faire une femme! Et quelle femme ce serait, si elle allait ressentir vos suggestions! » Mes jeunes gens pensaient comme moi, et je n'en étais pas étonné. Ils sentaient avec l'âme qu'on a à leur âge et que gardent toujours les honnêtes gens, ils sentaient que cet amour moitié romanesque et moitié brutal de Rousseau ne méritait pas le nom d'amour. Triste condition en effet de l'amour tel que l'a peint Rousseau : il veut en faire une passion au lieu d'un plaisir. Mais cette passion que Rousseau ressent pour madame d'Houdetot, passion non partagée et qui semble fort à son aise pour être toute platonique, comme il la rend grossière en dépeignant l'agitation de ses sens! C'est l'amour platonique de Priape. Voyez en effet ce qu'il dit de ses courses de Montmorency à Eaubonne, où demeurait madame d'Houdetot, de ses palpitations, de ses mouvements convulsifs, de ses éblouissements [1] en chemin à l'idée du

1. « Un éblouissement m'aveuglait, mes genoux tremblants ne pouvaient me soutenir; j'étais forcé de m'arrêter, de m'asseoir; toute ma machine était dans un désordre inconcevable ; j'étais prêt à m'évanouir. Instruit du danger, je tâchais en partant de me distraire et de penser à autre chose. Je n'avais pas fait vingt pas, que les mêmes souvenirs et tous les accidents qui en étaient la suite revenaient m'assaillir, sans qu'il me fût possible de m'en délivrer..... J'arrivais à Eaubonne, faible, épuisé, rendu, me soutenant à peine. A l'instant que je la voyais, tout était réparé ; je ne sentais plus auprès d'elle que l'importunité d'une vigueur inépuisable et toujours inutile (*). » C'est la clinique de l'amour peut-être, mais ce n'est pas l'amour.

* *Confessions*, livre x.

baiser qui l'attendait à son arrivée ; et le grotesque ou le dégoût étant, grâce à Dieu, la punition ordinaire de la grossièreté, voici de quelle manière étrange Rousseau finit la description de cet amour pour madame d'Houdetot qu'il a voulu rendre intéressant : « Cet état, et surtout sa durée pendant trois mois d'irritation continuelle et de privation, me jeta dans un épuisement dont je n'ai pu me tirer de plusieurs années, et finit par me donner une descente que j'emporterai ou qui m'emportera au tombeau. Telle a été la seule jouissance amoureuse de l'homme du tempérament le plus combustible, mais le plus timide en même temps, que peut-être la nature ait jamais produit[1]. »

Que dire de cet amour qui finit par une hernie et de l'homme qui le raconte et qui croit nous toucher par ce détail d'hôpital ? Il y a de tout dans l'amour de Rousseau, de l'enthousiaste et du séducteur, du satyre et du malade : il n'y manque que l'amour vrai, simple, et par conséquent décent. Comment de plus, dans ces étranges confidences, ne pas remarquer la folie de cette incroyable vanité qui fut la grande maladie de Rousseau, et qui est devenue la maladie épidémique de notre siècle, de cette vanité qui fait que chaque homme veut avoir tout et être tout, changeant de prétentions selon les goûts mobiles du temps, et, dans chaque prétention, visant à l'excès, qui semble la perfection ? « Si un mortel, dit Pindare, jouit d'un bonheur sans mélange, si ses richesses sont suffisantes, et s'il y joint la gloire, qu'il

1. *Confessions*, livre IX.

n'aspire pas à devenir dieu! » Conseil bien simple en apparence et le plus difficile à suivre, si nous consultons l'expérience. C'était, au temps de Pindare, un grand bien qu'une vie paisible, riche et glorieuse, et ce l'est encore, je pense; mais quoi? si j'ai la paix, la fortune et la gloire, pourquoi n'aurais-je pas les autres biens de l'humanité? Si j'ai le génie, pourquoi n'aurais-je pas le pouvoir? Si j'ai le pouvoir, pourquoi n'aurais-je pas le plaisir? Et si j'ai le plaisir, pourquoi n'aurais-je pas, pour le trouver et le sentir plus vite et mieux que les autres, une inépuisable sensibilité? Que dis-je? être sensible, c'est trop peu au siècle où tout le monde veut l'être; il faut être combustible, car il faut primer en tout; il faut être en tout, en bien ou en mal, le plus grand effort de la nature : il faut être dieu!

Quant à moi, je fais peu de cas, je dois l'avouer, de la glorification que Rousseau fait de la combustibilité de son tempéramment. Est-ce de ma part dédain des sens? est-ce audace de spiritualisme? Eh mon Dieu non! Si je fais fi de cette combustibilité, c'est que je la trouve fort commune; c'est que le chapitre d'histoire naturelle que Rousseau intercale si malheureusement dans le récit de son amour pour madame d'Houdetot est un lieu commun, si je puis parler ainsi, au lieu d'être un paradoxe; c'est que ce chapitre a plus ou moins sa place dans toutes les confessions des jeunes gens, et que ce que Rousseau prend pour une originalité et une supériorité de tempérament n'est au contraire qu'une banalité.

Est-ce à dire pourtant que, dans le récit que fait Rousseau de son amour pour madame d'Houdetot, il n'y

ait rien qui soit gracieux et intéressant? Je me souviens que, dans ma jeunesse, les dévots de Rousseau vantaient beaucoup la scène du bosquet d'Eaubonne. Voyons cette scène que Rousseau a deux fois racontée, une fois dans ses *Confessions* et l'autre dans sa *Correspondance*. « Un soir, dit Rousseau dans les *Confessions*, après avoir soupé tête-à-tête, nous allâmes nous promener au jardin par un très-beau clair de lune. Au fond de ce jardin était un assez grand taillis, par où nous fûmes chercher un joli bosquet, orné d'une cascade dont je lui avais donné l'idée, et qu'elle avait fait exécuter. Souvenir immortel d'innocence et de jouissance! Ce fut dans ce bosquet qu'assis avec elle sur un banc de gazon, sous un acacia tout chargé de fleurs, je trouvai, pour rendre les mouvements de mon cœur, un langage vraiment digne d'eux. Ce fut la première, et l'unique fois de ma vie; mais je fus sublime, si l'on peut nommer ainsi tout ce que l'amour le plus tendre et le plus ardent peut porter d'aimable et de séduisant dans un cœur d'homme. Que d'enivrantes larmes je versai sur ses genoux! Que je lui en fis verser malgré elle! Enfin, dans un transport involontaire, elle s'écria : « Non, jamais homme ne fut si aimable, et jamais amant n'aima comme vous! Mais votre ami Saint-Lambert nous écoute, et mon cœur ne saurait aimer deux fois. » Je me tus en soupirant; je l'embrassai... Quel embrassement! mais ce fut tout. Il y avait six mois qu'elle vivait seule, c'est-à-dire loin de son amant et de son mari; il y en avait trois que je la voyais presque tous les jours, et toujours l'amour en tiers entre elle et moi! Nous avions soupé tête-à-

tête, nous étions seuls, dans un bosquet, au clair de la lune, et après l'entretien le plus vif et le plus tendre, elle sortit, au milieu de la nuit, de ce bosquet et des bras de son ami, aussi intacte, aussi pure de corps et de cœur qu'elle y était entrée. » Cette scène n'est pas tout à fait racontée de même dans la *Correspondance*. « Rappelle-toi, dit Rousseau à madame d'Houdetot dans une de ces lettres qui semblent composées pour un roman, rappelle-toi ces temps de félicité qui, pour mon tourment, ne sortiront jamais de ma mémoire. Cette flamme invisible, dont je reçus une seconde vie plus précieuse que la première, rendait à mon âme, ainsi qu'à mes sens, toute la vigueur de la jeunesse. L'ardeur de mes sentiments m'élevait jusqu'à toi. Combien de fois ton cœur, plein d'un autre amour, fut-il ému des transports du mien! Combien de fois m'as-tu dit dans le bosquet de la cascade : « Vous êtes l'amant le plus tendre dont j'eusse l'idée; non, jamais homme n'aima comme vous! » Quel triomphe pour moi que cet aveu dans ta bouche! Assurément, il n'était pas suspect. [1]» Entre cette version et celle des *Confessions*, la différence est notable. Dans les *Confessions*, c'est une seule fois, un soir, dans un bosquet charmant, que Rousseau a été *sublime* en peignant son amour, et que madame d'Houdetot a été émue jusqu'à avoir besoin de se souvenir de Saint-Lambert, et jusqu'à dire qu'elle ne pouvait aimer deux fois, tant elle était près de le faire. Ici, ce qui est fort différent, c'est dans plusieurs soirées que

1. Rousseau, t. IV. *Correspondance*, p. 263, juin 1757.

madame d'Houdetot a dit à Rousseau qu'il était l'amant le plus tendre dont elle eût l'idée, car Rousseau n'était pour elle que l'idée d'un amant, et cet aveu, qui était fort impartial dans la bouche de madame d'Houdetot, est un triomphe pour Rousseau, qui a l'air de se contenter de cette admiration purement littéraire. On dirait qu'il lui suffit de bien exprimer l'amour, sans se soucier beaucoup de le ressentir ou de l'inspirer. La scène des *Confessions,* scène unique et où Rousseau a rassemblé en une seule fois toutes ses émotions et toutes les sympathies de madame d'Houdetot pour rendre le tableau plus vif et plus touchant, la scène des *Confessions* ressemble un peu à celle des rochers de Meillerie dans la *Nouvelle Héloïse;* elle ne m'inquiète pourtant pas pour madame d'Houdetot, dût-elle même se renouveler plusieurs fois; car madame d'Houdetot n'aime pas Rousseau. En effet, à prendre le récit de la *Correspondance*, la scène s'est renouvelée plusieurs fois, et par conséquent fort tempérée. Ce que Rousseau arrange en scène de drame n'était qu'une conversation prolongée et reprise, un sujet d'entretien, un exercice d'éloquence pour Rousseau et une distraction pour madame d'Houdetot pendant l'absence de Saint-Lambert.

Le récit de la *Correspondance* fait partie des lettres que Rousseau avait écrites à madame d'Houdetot et qu'il lui redemanda après leur rupture, quand madame d'Houdetot voulut qu'il lui rendît les siennes. « Elle me dit qu'elle les avait brûlées, dit Rousseau dans ses *Confessions;* j'en osai douter et j'avoue que j'en doute encore. Non, l'on ne met point au feu de

pareilles lettres. On a trouvé brûlantes celles de la Julie; eh Dieu! qu'aurait-on donc dit de celles-là! Non, non, jamais celle qui peut inspirer une pareille passion n'aura le courage d'en brûler les preuves; mais je ne crains pas non plus qu'elle en ait abusé : je ne l'en crois pas capable; et de plus j'y avais mis bon ordre. La sotte mais vive crainte d'être persiflé m'avait fait commencer cette correspondance sur un ton qui mît mes lettres à l'abri des communications. Je portai jusqu'à la tutoyer la familiarité que j'y pris dans mon ivresse. Mais quel tutoiement! elle n'en devait sûrement pas être offensée. » Si ces lettres, où Rousseau tutoyait madame d'Houdetot par défiance, dit-il, et afin qu'elles ne fussent pas montrées, mais un peu aussi, selon moi, par fantaisie littéraire et pour s'exercer aux lettres de la *Nouvelle Héloïse*, si ces lettres ont été brûlées par madame d'Houdetot, d'où vient donc celle qui est dans la *Correspondance* et d'où j'ai tiré le second récit de la scène du bosquet? D'un brouillon de Jean-Jacques Rousseau. Oui, Jean-Jacques Rousseau faisait des brouillons de ces lettres brûlantes qu'il écrivait à madame d'Houdetot. Rousseau ne peut pas croire que madame d'Houdetot ait pu brûler ces lettres si bien composées. L'étonnement est naïf et dénote l'auteur. Les dévots de Rousseau non plus n'ont pas voulu croire que ces lettres aient été brûlées, et nous voyons, dans les *Anecdotes* de madame la vicomtesse d'Allard, que « madame Broutain, qui demeurait dans le voisinage d'Eaubonne, voulant connaître la vérité sur le sort de ces lettres, interrogea un jour sur ce sujet madame d'Houdetot, qui lui répondit

qu'effectivement elle les avait brûlées; à l'exception d'une seule qu'elle n'eut pas le courage de détruire, parce que c'était un chef d'œuvre d'éloquence et de passion, et qu'elle l'avait remise à M. de Saint-Lambert. Madame Broutain saisit la première occasion pour s'informer auprès du poëte du sort de cette lettre : elle s'était égarée dans un déménagement, il ne savait pas ce qu'elle était devenue ; telles furent ses réponses. » Faites donc des lettres brûlantes pour qu'elles s'égarent dans un déménagement ! Quant à moi, la version que je tiens de M. Hochet sur ces lettres est un peu moins désolante pour la vanité des sentiments humains. Je lui parlais un jour de la scène du bosquet. « Je connais bien ce bosquet d'Eaubonne, et j'y ai bien souvent causé avec madame d'Houdetot vieille, mais toujours aimable, et avec M. de Saint-Lambert, vieux aussi et un peu grondeur. Un jour je parlai de ces lettres, et madame d'Houdetot me répondit fort simplement qu'elle les avait brûlées, excepté quatre, qu'elle avait remises à M. de Saint-Lambert; je me tournai vivement vers celui-ci en lui demandant ce qu'il en avait fait? — Brûlées aussi, me répondit le vieux philosophe avec un sourire et une grimace. Je me tus malgré ma curiosité, qui me poussait à lui demander s'il les avait lues et si elles étaient bien ardentes; car il était facile de voir que tout le bruit que Rousseau avait fait de son amour pour madame d'Houdetot et des belles lettres qu'il lui avait adressées, leur semblait ridicule et leur était désagréable : en quoi je les approuvais fort. Les gens qui sont vraiment du monde n'aiment pas à passer dans le roman. » Voilà

ce qu'il y a déjà plus de quarante ans racontaient à M. Hochet madame d'Houdetot et M. de Saint-Lambert, vieux tous deux, et quarante ans après Rousseau, dans le même bosquet où Rousseau met la scène de son amour. Pour enseigner la vanité des choses humaines, le bosquet d'Eaubonne ce jour-là valait la vue des ruines de Rome.

Nous avons vu comment Rousseau raconte son amour pour madame d'Houdetot : c'est un roman, et quoique nous ayons souvent contredit le roman, cependant il est impossible que ce récit, où Rousseau, fasciné par son imagination, donne souvent ses rêves pour ses souvenirs, n'ait pas fait quelque effet sur nous. Voyons maintenant dans les *Mémoires de madame d'Épinay* ce que fut cette fantaisie amoureuse que Rousseau eut pour madame d'Houdetot, comment madame d'Houdetot elle-même la prenait, ce qu'en pensait madame d'Épinay, et achevons de réduire à sa juste expression cet amour dont Rousseau fait un roman qui n'est guère plus vrai que la *Nouvelle Héloïse*.

« Pourquoi donc, dit Grimm dans une lettre à madame d'Épinay, ne me parlez-vous plus des amours de Rousseau? est-ce que vous n'en avez plus de nouvelles depuis l'arrivée du marquis [1] ? Vous avez de bons yeux; mandez-moi, je vous prie, ce que vous pensez de la comtesse dans cette aventure. Il me semble que vous ne lui supposez aucun tort. Je suis porté à la juger comme vous; mais encore faut-il savoir à qui l'on a affaire. Il y a quelque temps

1. Saint-Lambert.

qu'elle mandait à Saint-Lambert que Rousseau était fou. Il faut que cela soit bien fort, disait-il, puisqu'elle s'en aperçoit[1]. » Ainsi, d'après les témoignages de Saint-Lambert, Rousseau put pendant quelque temps être fou auprès de madame d'Houdetot sans que madame d'Houdetot s'en aperçût. Elle avait les yeux ailleurs. Elle n'a vu la folie de Rousseau que lorsque cette folie est arrivée à son plus haut point.

Madame d'Épinay répond à Grimm : « Certainement, si je l'avais voulu, je serais très-fort au courant des amours de Rousseau, ou du moins au courant du bavardage de Thérèse. Elle est même venue plusieurs fois pour me porter ses plaintes, mais je l'ai toujours fait taire. » Ne pouvant pas se faire écouter de madame d'Épinay, Thérèse allait bavarder avec les hôtes oisifs de La Chevrette, et fournir des sujets d'entretien à leur médisance. Madame d'Épinay était même souvent obligée de rappeler à ces médisants qu'ils devaient ménager sa belle-sœur, surtout quand elle ne méritait pas qu'on la déchirât. « En effet, sur quel fondement? Sur le rapport d'une fille jalouse, bête, bavarde et menteuse, qui accuse une femme qui nous est connue pour étourdie, confiante, inconsidérée à la vérité, mais franche, honnête, et très-honnête, sincère et bonne au suprême degré de bonté. J'aime mille fois mieux croire que Rousseau s'est tourné la tête tout seul, sans être aidé de personne, que de supposer que madame d'Houdetot s'est réveillée un beau matin coquette et corrompue..... Leurs promenades solitaires n'avaient sûre-

1. *Mémoires de madame d'Epinay*, année 1757.

ment pas d'autre but, de la part de la comtesse, que de métaphysiquer sur la morale, la vertu, l'amour, l'amitié et tout ce qui s'ensuit. Si l'ermite avait un but plus physique, je n'en sais rien; mais la comtesse n'en aura rien vu : s'il l'a expliqué de manière à n'en pouvoir douter, elle sera tombée des nues [1]. » Le témoignage de madame d'Épinay se rapporte ici d'une manière curieuse à celui de Saint-Lambert. Comme Saint-Lambert, madame d'Épinay croit que pendant longtemps madame d'Houdetot, préoccupée ailleurs, n'a pas vu la folie de Rousseau, et que, lorsqu'elle s'en est aperçue, elle est tombée des nues. Plus loin, madame d'Épinay ajoute : « Eh bien ! j'avais raison, lorsque je soutenais que les amours de Rousseau n'étaient qu'un bavardage, il n'y a pas un mot de vrai à tous les propos de Thérèse. Que je me sais de gré de n'avoir jamais voulu y prêter l'oreille ! Le marquis de Croismare a fait une promenade tête-à-tête avec la comtesse, qui n'a fait que l'entretenir, à mots couverts plus clairs que le jour, de sa passion pour le marquis de Saint-Lambert. M. de Croismare l'a mise fort à son aise, et au bout d'un quart d'heure elle lui a confié que Rousseau avait pensé se brouiller avec elle, dès l'instant qu'elle lui avait parlé sans détour de ses sentiments pour Saint-Lambert... Il a épuisé toute son éloquence pour lui faire naître des scrupules sur cette liaison, qu'il nomme criminelle ; elle est très-loin de l'envisager ainsi. Quoi qu'il en soit, voilà, ce me semble, l'énigme expliquée des fréquentes conférences de Rousseau et

1. *Mémoires de madame d'Epinay*, année 1757.

de la comtesse [1]. » Et voilà aussi le roman de Rousseau réduit à sa juste expression. Madame d'Houdetot, pleine de son amour pour Saint-Lambert, en parlait volontiers à tout le monde; elle en a parlé à Rousseau, qu'elle a pris pour confident. Le confident a voulu devenir un amant, et il a commencé par prêcher à madame d'Houdetot de renoncer à Saint-Lambert au nom de la vertu. Madame d'Houdetot a résisté; peu à peu le moraliste s'est changé en amoureux passionné, et même il a avoué son amour : c'est à peine si madame d'Houdetot s'en est aperçue. Ce n'est qu'à la fin qu'elle a compris que Rousseau l'aimait; sans se fâcher, elle a tâché de le guérir de cet amour, elle n'en a même point alors parlé à Saint-Lambert par discrétion ou par insouciance. C'est une lettre anonyme qui instruisit Saint-Lambert des fréquentes visites de Rousseau à Eaubonne.

Qui avait écrit cette lettre anonyme? Madame d'Épinay, dit Rousseau dans ses *Confessions*, et ici nous arrivons à la rupture de Rousseau avec madame d'Épinay et à son départ de l'Hermitage.

Dans le récit romanesque que Rousseau fait de son amour pour madame d'Houdetot, madame d'Épinay joue le rôle d'une rivale dédaignée et furieuse. Il se représente à La Chevrette causant avec madame d'Houdetot, dans le parc, vis-à-vis l'appartement de madame d'Épinay, sous ses fenêtres, « d'où, ne cessant de nous examiner, et se croyant bravée, elle assouvissait son cœur par ses yeux de rage et d'indignation [2].

1. *Mémoires de madame d'Epinay*, année 1757.

2. *Confessions*, livre IX.

« C'est dans un de ces moments de rage que madame d'Épinay, selon Rousseau, écrivit à M. de Saint-Lambert. L'orgueil de Rousseau s'accommodait de l'idée que madame d'Épinay était près de l'aimer et qu'elle était jalouse de l'amour qu'il avait pour madame d'Houdetot. Hélas! la rivale de madame d'Houdetot, celle que l'amour de Rousseau pour madame d'Houdetot rendait furieuse et désespérée, c'était Thérèse; c'était cette fille sotte, bavarde et jalouse, qu'il avait prise à la fois pour servante et pour femme, qu'il oubliait complétement pendant son amour pour madame d'Houdetot, qu'il ne croyait pas même capable d'être jalouse, et qui l'était, ce qui me semble après tout fort naturel. Rousseau prétend que madame d'Épinay pressait Thérèse de lui livrer les lettres que madame d'Houdetot écrivait à Rousseau, et c'est Thérèse au contraire qui guettait ces lettres et qui les portait à madame d'Épinay pour se plaindre de Rousseau. Ces deux femmes que Rousseau avait si malheureusement associées à son sort, Thérèse et la mère Levasseur, plus bavarde encore et plus menteuse que sa fille Thérèse, allaient sans cesse faire leurs confidences à madame d'Épinay, qui les repoussait. « J'ai été obligée, dit madame d'Épinay, de mettre fin à leur confidence, qui devient très-scandaleuse. Elles ont trouvé une lettre; je ne sais trop ce que c'est, n'ayant voulu leur permettre d'entrer dans aucun détail; j'ai dit à Thérèse : Mon enfant, il faut jeter au feu les lettres qu'on trouve, sans les lire, ou les rendre à qui elles appartiennent[1]. »

1. *Mémoires de madame d'Épinay*, année 1757.

Cette morale de bonne compagnie n'était pas à l'usage de Thérèse. Elle avait la curiosité et le bavardage des petites gens; de plus, sa mère et elle s'étaient aperçues, avec la finesse que les gens d'en bas ont pour découvrir dans les gens d'en haut les défauts qui peuvent leur être profitables, que tout le monde à La Chevrette ne repoussait pas leurs confidences comme madame d'Épinay, qu'il y avait là des oisifs et des curieux qui n'étaient pas fâchés d'entendre tous ces commérages d'antichambre, dont ils faisaient des médisances de salon. Elles bavardaient donc contre Rousseau et contre madame d'Houdetot par tempérament, par dépit jaloux, et je ne puis pas en vouloir beaucoup à Thérèse de ce dépit, quoique je la déteste et la méprise fort à cause de sa conduite pendant la vie de Rousseau et après sa mort. Sa jalousie était sa moins mauvaise qualité. N'ayant de la femme que l'instinct et point les vertus, c'est par cet instinct qu'elle avait autrefois résisté à Rousseau, quand Rousseau voulait mettre ses enfants à l'hôpital, et c'est par cet instinct encore qu'elle s'irritait de l'affection que Rousseau laissait éclater pour madame d'Houdetot. Thérèse et la mère Levasseur bavardaient aussi par intérêt, pour se faire plaindre et même aussi pour se faire payer. « Ah! si madame savait! disait la vieille Levasseur à madame d'Épinay. On ne nous donne rien; nous sommes endettées d'un louis. » Madame d'Épinay donnait le louis; mais la vieille allait encore se plaindre aux autres commensaux de la Chevrette. Elle avait compris que, Rousseau étant un peu regardé par tout ce beau monde comme une bête cu-

rieuse et extraordinaire, les détails que ses gardiennes donnaient sur ses allures amusaient ce monde à la fois dupe et moqueur. Il y avait là, pour ainsi dire, deux sociétés en présence l'une de l'autre : la société des petites gens, besoigneuse et mendiante, et la société du monde, frivole et curieuse. Dans cette rencontre, les petits, comme c'est l'ordinaire, attrapaient les grands. Puis venait Rousseau, qui, tiraillé entre ces deux sociétés, l'une qui était celle que lui faisait son talent, et l'autre qui était celle que lui faisaient ses habitudes et son caractère, allant sans cesse de bas en haut et de haut en bas, sans pouvoir jamais trouver sa vraie place et son vrai milieu, tantôt livré aux chimères de son imagination qui l'élevaient, et tantôt livré aux tracasseries et aux misères de son intérieur qui l'abaissaient, n'avait d'autre ressource que de jeter dans ses *Confessions* le vernis du roman sur les riens dont il faisait des scènes dramatiques, comme la scène du bosquet d'Eaubonne, sur les commérages de ses gouvernantes dont il faisait des complots pour les grandir : dupe à la fois de son imagination, qui transformait ses rêves en réalités, et de son orgueil, qui ne consentait pas à être la victime de caquets de cuisine. Essayez par exemple de persuader à Rousseau que la rivale de madame d'Houdetot, que l'auteur de la lettre anonyme, celle qui l'a écrite ou qui l'a dictée, c'est Thérèse : quelle chute pour son orgueil ! Aussi aime-t-il mieux accuser tout le monde que Thérèse, pour ne pas réduire son roman à la proportion d'une querelle de ménage, et de quel ménage !

C'est ici que commence, à vrai dire, la rupture de Rousseau avec madame d'Épinay. Comme cette rupture est également racontée dans les *Mémoires de madame d'Épinay*, nous pouvons encore ici comparer les deux récits et faire une sorte d'enquête. Je ne fais pas seulement cette enquête pour arriver à la vérité, je la fais surtout pour arriver à bien comprendre le caractère et j'allais presque dire la maladie de Rousseau, bizarre réunion d'orgueil, d'inquiétude, d'illusion et de fausseté. Quand les récits de Rousseau sont contraires à la vérité, ce n'est pas toujours qu'il mente, et ce n'est pas non plus toujours qu'il soit trompé par son imagination. Il y a en lui les deux choses : il croit voir des complots qui n'existent pas, et il a des soupçons qui sont des illusions; mais, quand ses illusions commencent à se dissiper, son orgueil les continue par une sorte de parti pris : il a commencé par être dupe, il finit par être menteur, et le maniaque se change en calomniateur effronté, le tout avec un tel mélange de maladie et de perversité, qu'il est impossible de l'absoudre tout à fait comme un insensé et de le condamner tout à fait comme un méchant.

S'étant persuadé que madame d'Épinay avait écrit la lettre anonyme, Rousseau n'allait plus à La Chevrette. Madame d'Épinay, qui ne le voyait plus depuis quelques jours, lui écrivit : « Je suis en peine de vous, mon ours; vous m'aviez promis, il y a cinq jours, que je vous verrais le lendemain; vous n'êtes pas venu et vous ne m'avez rien fait dire : vous n'êtes point accoutumé à me manquer de parole, vous n'avez sûrement pas d'affaires; si vous aviez du cha-

grin, mon amitié s'offenserait que vous m'en fassiez mystère. Vous êtes donc malade? Tirez-moi de mon inquiétude, mon bon ami ; elle est proportionnée aux sentiments que vous me connaissez pour vous[1]. »

Cette lettre est affectueuse et bonne; elle est de plus fort naturelle de la part de quelqu'un qui, habitué à voir Rousseau presque tous les jours, s'étonnait de son absence. Voici la réponse de Rousseau : « Je ne puis rien vous dire encore. J'attends d'être mieux instruit et je le serai tôt ou tard. En attendant, soyez sûre que l'innocence accusée trouvera un défenseur assez ardent pour donner quelque repentir aux calomniateurs, quels qu'ils soient. » — « Je fus si étonnée de cette lettre, dit madame d'Épinay dans ses *Mémoires*, elle me parut si inintelligible, que je questionnai Thérèse sur l'état de Rousseau et sur sa tête. Elle me

1. Les lettres de madame d'Épinay, telles qu'elles sont dans les *Mémoires*, diffèrent de celles que Rousseau rapporte dans ses *Confessions*. C'est le même fonds d'idées et de sentiments, ce ne sont pas les mêmes phrases. La seule différence qu'on puisse noter, c'est que les lettres de madame d'Épinay, dans les *Confessions*, ont un ton plus affectueux que celles de ses *Mémoires*, de telle sorte que le récit de Rousseau est encore plus favorable à madame d'Épinay que celui qu'elle fait elle-même. Je ne puis m'expliquer cette différence, qui du reste n'a aucune importance, que d'une seule manière : Madame d'Épinay faisait son récit pour Grimm, son amant, alors absent, qui l'avait souvent blâmée de l'affection inconsidérée qu'elle témoignait à Rousseau, lui prédisant qu'elle en serait dupe quelque jour. Elle affaiblissait donc, en écrivant à Grimm, les marques d'amitié qu'elle donnait à Rousseau, afin d'éviter les reproches de Grimm. Le ton affectueux de ses billets à Rousseau, tels qu'ils sont rapportés dans les *Confessions*, n'en témoigne que mieux de sa bonté et de sa sincérité à l'égard de Rousseau.

dit qu'il était dans une agitation extrême. Au reçu de ma lettre, il s'était écrié : « N'est-ce pas ajouter l'ironie à l'injure que de vouloir que j'aille me consoler chez elle ? On se moque de moi ; mais, patience[1] ! »

Ces lettres injurieuses et violentes qui tout à coup rompaient avec un ami ne sont pas rares dans la vie de Rousseau ; mais celle-ci était la première ; c'était aussi son premier accès de défiance maladive. Bientôt Rousseau déclare à madame d'Épinay qu'il la soupçonne d'avoir écrit la lettre anonyme à Saint-Lambert, et il termine sa lettre par des paroles qui ne sont plus du malade, mais du méchant. S'il parvient, dit-il, à découvrir que madame d'Épinay est l'auteur de la lettre anonyme, il deviendra son irréconciliable ennemi. « Vos secrets seuls seront respectés, car je ne serai jamais un homme sans foi. Je n'imagine pas que les perplexités où je suis puissent durer bien longtemps. Je ne tarderai pas à savoir si je me suis trompé. Alors j'aurai peut-être de grands torts à réparer, et je n'aurai jamais rien fait en ma vie de si bon cœur. Mais savez-vous comment je rachèterai mes fautes durant le peu de temps qui me reste à passer près de vous ? En faisant ce que nul autre ne fera que moi, en vous disant franchement ce qu'on pense de vous dans le monde et *les brèches que vous avez à réparer à votre réputation*. Malgré tous les prétendus amis qui vous entourent, quand vous m'aurez vu partir, vous pourrez dire adieu à la vérité : vous ne trouverez plus personne qui vous la dise. »

1. *Mémoires de madame d'Épinay*, année 1757.

Que penserons-nous de ce projet de repentir, qui n'est qu'une occasion de plus d'insulter madame d'Épinay? Il y avait de quoi blesser la femme la meilleure et la plus indulgente. Madame d'Épinay fut blessée, et sa réponse exprime ce sentiment. Ici cependant encore elle est plus blessée dans le billet qu'elle rapporte à Grimm, et plus affligée, plus émue dans la lettre des *Confessions*. Je cite les deux billets en regard ;

LETTRE DANS LES CONFESSIONS.	LETTRE DANS LES MÉMOIRES DE Mme D'ÉPINAY
« Je n'entendais pas votre lettre de ce matin : je vous l'ai dit parce que cela était. J'entends celle de ce soir : n'ayez pas peur que j'y réponde jamais; je suis trop pressée de l'oublier; et, quoique vous me fassiez pitié, je n'ai pu me défendre de l'amertume dont elle me remplit l'âme. Moi, user de ruses, de finesses avec vous ! Moi, accusée de la plus noire des infamies ! Adieu : je regrette que vous ayez la... Adieu : je ne sais ce que je dis... Adieu : je serai bien pressée de vous pardonner. Vous viendrez quand vous voudrez ; vous serez mieux reçu que ne l'exi-	« Sans doute vous avez des preuves incontestables de ce que vous osez m'écrire, car il ne suffit pas du soupçon pour accuser une amie de dix ans. Vous me faites pitié, Rousseau. Si je ne vous croyais pas fou ou sur le point de l'être, je vous jure que je ne me donnerais pas la peine de vous répondre, et je ne vous reverrais de ma vie. Vous voyez bien que votre lettre ne peut pas m'offenser : elle ne saurait me convenir; elle ne m'approche seulement pas. Il ne vous faudra pas de grands efforts pour vous avouer que vous ne pensez pas un mot de toutes ces infamies. Je suis cependant bien aise de vous dire que cette extravagance ne vous réussira pas avec moi. Si vous êtes d'humeur à changer de ton et à ré-

geraient vos soupçons. Dispensez-vous seulement de vous mettre en peine de ma réputation. Peu m'importe celle qu'on me donne. Ma conduite est bonne, et cela me suffit. Au surplus, j'ignorais absolument ce qui est arrivé aux deux personnes qui me sont aussi chères qu'à vous. »

parer l'injure que vous me faites, vous pouvez revenir à cette condition ; mais ce n'est qu'avec elle que je vous recevrai. Gardez-vous de me parler de ma prétendue réputation. Loin de me donner par là ce que vous appelez une marque d'amitié, donnez-m'en une du respect et de l'estime que vous me devez, en ne me tenant que des propos que je puisse me permettre d'entendre. Sachez, au reste, que peu m'importe la réputation qu'on me donne : ma conduite est bonne, et cela me suffit. Je vous délierai quand il vous plaira sur mes secrets, pour peu qu'ils vous coûtent à garder ; vous savez mieux que personne que je n'en ai point qui ne me fissent honneur à divulguer. »

Ces deux lettres sont différentes. Celle des *Confessions* est d'une amie affligée ; celle des *Mémoires* est d'une bienfaitrice offensée. Quelle est la vraie? Je crois plutôt à la lettre des *Confessions*, à celle où madame d'Épinay se récrie si vivement contre l'accusation de Rousseau, et où elle le croit encore plus fou que méchant, plus digne de pitié que de haine, quoiqu'elle lui dise en même temps de quelle amertume il a rempli son âme : j'y retrouve plus l'émotion et l'idée du moment. Dans la lettre des *Mémoires*, au contraire, Rousseau est traité plus en méchant qu'en fou, et c'est là l'idée que les amis qu'il avait quittés et insultés avaient fini par prendre de lui ; mais cette idée-là n'était pas en-

core celle qui prévalait en 1757. Déjà on le croyait malade ; on ne le croyait pas encore méchant. Au reste, sans chercher davantage quelle est la vraie de ces deux lettres, ne témoignent-elles pas toutes les deux de la sincérité de madame d'Épinay? Y a-t-il là rien qui sente la femme jalouse, méchante et perfide que Rousseau s'imaginait en madame d'Épinay?

Quel effet firent sur Rousseau les lettres de madame d'Épinay? Loin d'en être touché, il prit cette bonté pour de la finesse et de l'habileté; que sais-je même ? pour l'aveu d'une conscience embarrassée. Rompit-il dès ce moment avec madame d'Épinay et quitta-t-il l'Hermitage? Non, et c'est ici que nous allons voir plus clairement que partout ailleurs ce qu'il y avait dans l'âme de Rousseau de faible et de tortueux. Comme l'orgueil s'ajoutait à toutes ces faiblesses pour les couvrir et non pour les corriger, comme sa vanité ne voulait jamais rougir, alors ses faiblesses tournaient en effronteries, ses timidités en mensonges impudents, sans perdre pourtant leur air gauche et embarrassé. Rompre avec madame d'Épinay sur un soupçon, quoique le soupçon fût injuste, c'était une conduite folle, mais honnête et franche. Ne point soupçonner au hasard et à tort, c'eût été une conduite sage. Rousseau ne tint aucune de ces conduites honnêtes et raisonnables. Il soupçonna, il accusa, et puis il se mit à craindre que madame d'Épinay, indignement accusée, ne lui fît une réponse qui le forçât à quitter l'Hermitage; puis madame d'Épinay lui ayant répondu avec la bonté que nous avons vue, toute blessée qu'elle était, Rousseau prétend qu'il prit sa réponse pour une finesse. « Elle évita, dit-il,

par le tour de sa réponse, de me réduire à l'extrémité de quitter aussitôt l'Hermitage ; mais il fallait ou sortir ou l'aller voir sur-le-champ ; l'alternative était inévitable. Je pris le dernier parti, fort embarrassé de ma contenance dans l'explication que je prévoyais[1]. » Quelle bizarre complication de vanité et de mensonges ! Eh non ! ce n'est point pour ne pas sortir de l'Hermitage, ce n'est point pour ne pas compromettre le nom de madame d'Houdetot dans l'éclat de sa rupture avec madame d'Épinay, ce n'est pas par ces raisons compliquées qu'il sent qu'il faut qu'il aille sur-le-champ voir madame d'Épinay. C'est, j'ose le dire, par une raison meilleure et plus simple. Il a compris déjà l'erreur et l'injustice de ses soupçons contre madame d'Épinay, et il va lui en demander pardon. Voilà la cause de sa visite. Oui, il fallait sortir de l'Hermitage ou avouer ses torts. Comme Rousseau alors les reconnaissait, comme il savait déjà qu'il avait bien injustement accusé madame d'Épinay, il allait à La Chevrette avouer sa faute. Voilà Rousseau dans l'histoire; mais dans ses *Confessions*, dans ce roman de son orgueil, comment avouer qu'il a fait une faute, et surtout comment avouer qu'il a demandé pardon ? Il aime mieux se calomnier à la fois lui-même et madame d'Épinay ; il calomnie madame d'Épinay en expliquant sa bonté par l'habileté d'une femme rompue au monde, et il se calomnie lui-même par les airs de fausse politique qu'il se donne.

J'avais besoin de faire ces réflexions avant d'arriver à cette explication tant redoutée par Rousseau.

1. *Confessions*, livre IX.

Ici encore il y a deux récits de la scène : celui de Rousseau et celui de madame d'Épinay. Citons-en d'abord les traits principaux. Le lecteur verra aisément quel est des deux récits le plus vraisemblable. Selon Rousseau, dans cette explication qu'il craignait tant, il en fut quitte pour la peur. « A son abord, dit-il, madame d'Épinay lui sauta au cou en fondant en larmes. Cet accueil inattendu et de la part d'une ancienne amie l'émut extrêmement. Il pleura beaucoup aussi. Je lui dis quelques mots qui n'avaient pas grand sens ; elle m'en dit quelques-uns qui en avaient encore moins, et tout finit là... Mon air embarrassé, continue Rousseau, devait lui donner du courage ; cependant elle ne risqua point l'aventure : il n'y eut pas plus d'explication après le souper qu'avant. Il n'y en eut pas plus le lendemain... Puisqu'elle était seule offensée, au moins dans la forme, il me parut que ce n'était pas à moi de chercher un éclaircissement qu'elle ne cherchait pas elle-même ; et je m'en retournai comme j'étais venu [1]. » Quel lecteur, en lisant ce récit artificieux, ne serait tenté de croire que madame d'Épinay, étant coupable, n'ose pas s'expliquer avec Rousseau? Qui ne prendrait son silence pour l'embarras que laisse une faute? Qui surtout ne prendrait ses pleurs pour un aveu? Quant à ceux de Rousseau, c'est pure émotion et faiblesse de cœur ; ils ne témoignent pas contre lui. Voyons maintenant le récit de madame d'Épinay : « Rousseau est arrivé l'après-dîner ; nous étions tous à la promenade. Voyant qu'il ne pouvait me parler, il me demanda

1. *Confessions*, livre IX.

permission de me dire un mot. Je restai à quelque distance de la compagnie. Je ne veux point, lui dis-je, par égard pour vous, faire de ceci une scène publique, à moins que vous ne m'y forciez; remettons notre conversation après la promenade, supposé que vous soyez venu avec les dispositions dans lesquelles je puis me permettre de vous entendre; sinon, je n'ai rien à vous dire, vous pouvez repartir... Lorsque nous fûmes rentrés, j'allai dans mon appartement, et je dis à Rousseau de me suivre. Quittez, me dit-il, lorsque nous fûmes seuls, cet air froid et imposant avec lequel vous m'avez reçu; il me glace : en vérité, c'est me battre à terre. N'êtes-vous pas trop heureux, lui dis-je, que je veuille bien vous recevoir et vous entendre, après un procédé aussi indigne qu'absurde? Je ne saurais vous rendre le détail de cette explication. Il s'est jeté à mes genoux avec toutes les marques du plus violent désespoir; il n'a pas hésité à convenir de ses torts : *sa vie, m'a-t-il juré, ne suffira pas à son gré pour les réparer*[1]... Le résultat de notre conversation a été de lui promettre d'oublier les torts qu'il venait d'avoir avec moi, si je le voyais à l'avenir s'en souvenir assez pour ne plus faire injure à tous ses amis[2]. »

1. Je recueille ici un morceau de vérité que je retrouve dans le récit des *Confessions*, et qui se rapporte à la phrase de madame d'Épinay : « Nos silencieux tête-à-tête ne furent remplis que de choses indifférentes, ou de quelques propos honnêtes de ma part, par lesquels, lui témoignant ne pouvoir encore rien prononcer sur le fondement de mes soupçons, je lui protestais avec bien de la vérité que, s'ils se trouvaient mal fondés, *ma vie entière serait employée à réparer leur injustice.* »

2. *Mémoires de madame d'Épinay*, année 1757.

Je crois que, dans ce récit fait à Grimm, madame d'Épinay a cherché à se montrer plus fière et plus majestueuse que ne le lui ont permis sa bonté et l'idée surtout qu'elle avait que Rousseau était un malade encore plus qu'un méchant; mais je ne doute pas du fond du récit; je ne doute pas des pleurs de Rousseau et de ses aveux. « J'oubliai bientôt presque entièrement cette querelle, dit Rousseau en finissant le récit de son explication avec madame d'Épinay, et je crus bêtement qu'elle l'oubliait elle-même, parce qu'elle paraissait ne s'en plus souvenir. » La bête ici, selon moi, ce n'est pas Rousseau, qui se souvient bien plus qu'il ne le dit de la querelle, parce que c'est lui qui a fait l'injure, et qu'on oublie plus aisément les injures qu'on a reçues que celles qu'on a faites; la bête, et la bonne, est madame d'Épinay, qui fait de la morale à Rousseau, et qui croit qu'elle le convertira à la reconnaissance.

Ce n'est pas que madame d'Épinay ne commençât à s'éclairer sur le caractère de Rousseau. Ç'a été le sort de tous les dévots, et encore plus de toutes les dévotes de Rousseau, de finir par le détester; elles commençaient par le fétichisme, elles aboutissaient à l'antipathie, en voyant que le dieu n'était qu'un homme et moins qu'un homme. Son génie et son éloquence attiraient à lui tous ceux qui croyaient que derrière l'auteur il y avait un homme, tous ceux surtout qui prenaient au mot les prétentions que Rousseau avait à la vertu et à la sensibilité. Ne nous étonnons pas de l'illusion que faisait Rousseau ; elle est fort naturelle : comment croire que dans un auteur il n'y a pas un homme, et l'homme que mon-

tre l'auteur? Comment ne pas se laisser aller du roman au romancier? Les femmes surtout, et cela fait honneur à leur nature, ayant plus besoin d'idéal que les hommes, sont fort disposées à cette duperie involontaire qui d'une lectrice fait d'abord une complice et ensuite une victime.

Deux choses avaient peu à peu guéri madame d'Épinay de son enthousiasme pour Rousseau : ses observations et les avertissements de Grimm. « On ne pouvait guère avoir plus de pénétration que madame d'Épinay, dit Grimm dans sa *Correspondance*, un tact plus juste, de meilleures vues avec un esprit de conduite plus ferme et plus adroit. » Ayant à ce degré l'esprit d'observation, madame d'Épinay, après le premier engouement, vit bien vite ce qu'il y avait de vide et de gonflé, par conséquent de faux dans Rousseau, ou plutôt le contraste malheureux qu'il y avait entre son génie et son caractère. Grimm, amant de madame d'Épinay, et qui avait aussi l'esprit fin et juste, l'aida par ses avis à découvrir les défauts de Rousseau. Il est curieux de voir, dans les *Mémoires de madame d'Épinay*, les progrès de ce désenchantement. « Ce que vous m'avez dit de cet homme, écrit madame d'Épinay à Grimm, me l'a fait examiner de plus près : je ne sais si c'est prévention, ou si je le vois mieux que je ne le voyais; mais cet homme n'est pas vrai : lorsqu'il ouvre la bouche, et qu'il en sort un propos dont je ne puis me dissimuler la fausseté, il se répand en moi un certain froid que je ne saurais bien rendre, mais qui me coupe la parole si décidément, qu'on me tuerait plutôt que de me faire trouver deux mots à lui dire. Il y a sûrement

quelque cause étrangère à sa conduite que je ne connais pas, et qui lui donne à mes yeux cet air faux[1]. »

Je sais qu'observer, c'est déjà ne plus aimer ; je sais de plus qu'un homme observé paraît aisément embarrassé et faux. Cependant il m'est impossible de ne pas remarquer avec quelle sagacité madame d'Épinay a mis ici le doigt sur la plaie de Rousseau, la fausseté; et de tous les défauts qui nuisent au commerce de l'amitié, c'est là assurément le plus grand. Nos amis peuvent avoir beaucoup de travers ; mais ce que je leur demande avant tout, c'est d'être vrais ; ce que je veux, c'est qu'en les aimant, j'aime un homme et non un mannequin, c'est que leur parole soit un sentiment et non une phrase, c'est que leur poignée de main soit une bonne étreinte et non un beau geste. Or en Rousseau le geste dominait; le personnage avait détruit l'individu. Cette façon d'être toujours en scène devient insupportable aussitôt qu'elle est aperçue, et madame d'Épinay l'apercevait chaque jour davantage dans Rousseau. Ainsi un matin Rousseau vient voir madame d'Épinay ; il lui annonce qu'il veut aller à Paris : « A Paris? — Oui, à Paris. — Et pourquoi? — Pour voir Diderot, se jeter à son cou, lui demander pardon de je ne sais quelle lettre trop vive qu'il lui a écrite... Quoiqu'il n'ait pas tort, dit-il, il veut lui aller jurer une amitié éternelle. — Si cette démarche était sincère, elle serait fort belle ; mais il ne faut pas avoir de distractions, lorsque l'on veut en imposer. Rousseau *n'est plus*

1. *Mémoires*, année 1757.

à mes yeux qu'un nain moral, monté sur des échasses... J'avais entamé un fort beau discours, très-touchant, à ce qu'il me semblait, lorsque tout à coup il m'interrompit pour me demander si je n'avais pas un portefeuille à lui prêter pour emporter sous son bras. Cette demande me parut étrange. — Eh! pourquoi donc faire? lui dis-je. — C'est pour mon roman, me répondit-il un peu embarrassé. Je compris alors le motif de son grand empressement à voir Diderot. — Tenez, lui dis-je sèchement, voilà un portefeuille; mais il est de trop dans votre voyage, il vous en fait perdre tout le fruit. Il rougit et entra dans une fureur inconcevable : je lui dis les choses les plus fortes sur les sophismes absurdes qu'il me débitait pour justifier une démarche que j'aurais pu trouver toute simple, s'il n'avait pas voulu la colorer d'un motif qui n'était pas le véritable. Je lui dis, entre autres choses, qu'à force de vouloir soutenir le rôle d'homme singulier, qui ne lui était jamais dicté par son cœur, mais seulement par je ne sais quel système de vanité et d'amour-propre, il deviendrait faux par habitude... Ce matin, il est entré chez moi à six heures, comme je venais de me lever. Il a longtemps fixé les yeux sur moi, sans me parler; puis tout à coup je l'ai entendu sangloter. — Mon pauvre ami, lui ai-je dit, vous me faites pitié. — Vous êtes une femme bien singulière! s'est-il écrié, il faut que vous m'ayez ensorcelé, pour que je souffre patiemment tout ce que vous me dites. Quel art avez-vous donc, de dire les vérités les plus dures et les plus offensantes, sans qu'on puisse vous en savoir mauvais gré? — Mon ami, ai-je répondu, c'est que vos torts ne sont qu'une er-

reur de votre esprit, et que votre cœur n'y a pas de part. — Où diable avez-vous pris cela ? reprit-il avec la plus grande violence ; sachez, madame, une fois pour toutes, que je suis vicieux ; que je suis né tel, et que... et que vous ne sauriez croire, mordieu ! la peine que j'ai de faire le bien, et combien peu le mal me coûte. Vous riez ? Pour vous prouver à quel point ce que je vous dis est vrai, apprenez que je ne saurais m'empêcher de haïr les gens qui me font du bien. — Mon ami, lui dis-je, je n'en crois pas un mot, car c'est comme si vous me disiez que vous ne pouvez pas vous empêcher d'aimer ceux qui vous font du mal... Nous nous sommes quittés fort bons amis ; il n'a pas pris le portefeuille ; mais, par ce qu'il m'a dit, je crains bien qu'il ne me pardonne pas le moment de franchise que je lui ai arraché[1]. »

Madame d'Épinay avait raison. Ce que les gens qui se font un rôle pardonnent le moins, c'est d'être pénétrés, et en même temps leur grimace est si visible au bout de quelque temps, que tout le monde la connaît. C'est là ce qui arrivait à Rousseau et c'est là aussi ce qui le forçait, outre sa manie inquiète, de changer de temps en temps d'amis et de société, c'est-à-dire de théâtre. Dans la société de madame d'Épinay, de Grimm, de Diderot, tout le monde savait que Rousseau jouait la comédie, un peu par caractère, un peu par manie, à la fois charlatan et dupe, comme on finit toujours par l'être. « Vous avez parlé comme un ange à Rousseau le jour de son départ pour Paris, répond Grimm à madame d'Épinay ; sa conversation

1. *Mémoires*, année 1757.

est à imprimer. Si vous lui eussiez toujours parlé sur ce ton-là, vous lui auriez épargné bien des chagrins ; mais je crains que sa folie ne soit trop avancée pour qu'on puisse espérer de le revoir jamais heureux et tranquille. La demande du portefeuille m'a fait sauter jusqu'aux nues. Il faut être bien sot pour être faux et vouloir faire des dupes[1]. » Diderot, de son côté, voyait mieux aussi chaque jour le fond du caractère de Rousseau, et cela à propos même de cette lecture que Rousseau lui faisait de son roman. Rousseau, en effet, sur le sermon que lui avait fait madame d'Épinay, n'avait renoncé qu'au portefeuille et point à la consultation qu'il voulait avoir de Diderot. « J'ai reçu hier une lettre de Diderot, dit Grimm à madame d'Épinay, qui peint votre hermite comme si je le voyais. Il est venu s'établir chez Diderot, sans l'avoir prévenu, le tout pour faire avec lui la révision de son ouvrage...Rousseau l'a tenu impitoyablement à l'ouvrage depuis le samedi dix heures du matin jusqu'au lundi onze heures du soir, sans lui donner à peine le temps de boire ni manger. La révision finie, Diderot cause avec lui d'un plan qu'il a dans la tête, et prie Rousseau de l'aider à arranger un incident qui n'est pas encore trouvé à sa fantaisie. — Cela est trop difficile, répond froidement l'hermite ; il est tard, je ne suis point accoutumé à veiller. Bonsoir, je pars demain à six heures du matin ; il est temps de dormir. Il se lève, va se coucher, et laisse Diderot pétrifié de son procédé[2]. »

1. *Mémoires*, année 1757.
2. *Ibid.*, même année.

C'est surtout pendant la querelle que Rousseau fait à madame d'Épinay que Grimm multiplie ses avertissements et ses prédictions sur le caractère de Rousseau, la blâmant d'avoir voulu garder encore les égards de l'amitié avec un homme qu'il ne fallait traiter que comme un fou ou un méchant. Madame d'Épinay défend la conduite qu'elle a tenue, juge à son tour Rousseau, et cette correspondance devient ainsi une sorte d'enquête sur le caractère et l'humeur de Rousseau. « Je vous en prie, dit Grimm à madame d'Épinay, jouez dans tout ceci le rôle qui vous convient. Vous savez que les fous sont dangereux, surtout quand on biaise avec eux, comme vous avez fait quelquefois avec ce pauvre diable, par des égards malentendus pour ses folies : on en attrape toujours quelques éclaboussures. » Une fois informé de toute l'aventure, voici comment Grimm juge la conduite de madame d'Épinay, lui reprochant toujours d'avoir été trop bonne et trop indulgente : « L'histoire de Rousseau m'afflige, dit-il ; cet homme finira par être fou. Nous le prévoyons depuis longtemps ; mais ce qu'il faut considérer, c'est que ce sera son séjour à l'Hermitage qui en sera cause. Il est impossible qu'une tête aussi chaude et aussi mal organisée supporte la solitude. Le mal est fait ; vous l'avez voulu, ma pauvre amie, quoique je vous aie toujours dit que vous en auriez du chagrin. Je prends aisément mon parti sur lui : il ne mérite pas qu'on s'y intéresse, parce qu'il ne connaît ni les droits, ni les douceurs de l'amitié ; mais je voudrais vous garantir de tous les dangers, et voilà ce que je ne trouve pas facile. Il est certain que cela finira par quelque diable

d'aventure qu'on ne peut prévoir... Vous n'êtes pas assez sensible aux injures, je vous l'ai souvent dit. Il faut les ressentir et ne s'en point venger; voilà ma morale. » Madame d'Épinay se défend. — Si elle n'a pas témoigné plus de ressentiment contre Rousseau après l'injure qu'il lui faisait, c'est qu'elle n'a vraiment, dit-elle, aucun ressentiment contre lui, « attendu qu'il n'a pas eu un instant de soupçon réel contre moi. Cela ne se peut pas, j'en suis sûre, et je suis également certaine qu'il ne se serait pas permis de m'accuser auprès de personne. C'est une fausseté de sa part, à la vérité; mais une fausseté que lui a sans doute suggérée sa folie, pour se brouiller, et, par conséquent, être quitte de la reconnaissance avec moi, et partir pour son pays, afin d'y publier que tous ses amis l'ont chassé de celui-ci à force de mauvais procédés; c'est un moyen presque sûr d'être bien accueilli des hommes, que d'avoir à se plaindre de leurs semblables [1]. La folie de celui-ci me fait pitié, et sa fausseté m'inspire le plus profond mépris. Vous voyez que je le traite bien plus mal que vous ne me le conseillez; car vous croyez bien que je ne saurais marquer de l'amitié à celui que je méprise; mais je ne saurais davantage marquer du ressentiment à un fou. Je m'en tiens donc à l'indifférence [2]. »

Ainsi, tandis que Rousseau prenait madame d'Épinay pour objet de sa manie soupçonneuse, madame d'Épinay prenait elle-même pour Rousseau de

1. Observation profonde et juste, qui explique l'intérêt que Rousseau a obtenu par ses *Confessions* auprès de la postérité.

2. *Mémoires*, année 1757.

la pitié et de l'indifférence. Avec ces sentiments des deux côtés, la rupture ne pouvait pas beaucoup tarder; mais cette rupture avec madame d'Épinay devait être accompagnée de la rupture que fit Rousseau avec Grimm et avec Diderot, avec tous ses anciens amis. C'est cette rupture maintenant que je dois raconter : je le ferai le plus brièvement que je pourrai. Si pourtant je me laisse aller malgré moi à quelque détail, voici mon excuse. La rupture de Rousseau et de Diderot fut un événement à Paris, et pendant quelque temps cette rupture fut l'unique entretien de la société. Chamfort nous apprend que M. le duc de Castries en témoignait un jour son étonnement : « Mon Dieu! disait-il, partout où je vais, je n'entends parler que de ce Rousseau et de ce Diderot! Conçoit-on cela? Des gens de rien, des gens qui n'ont pas de maison, qui sont logés à un troisième étage! En vérité, on ne peut pas se faire à ces choses-là. »

Il est donc important, pour bien comprendre le dix-huitième siècle, d'étudier *ces choses-là*.

CHAPITRE VIII

RUPTURE DE ROUSSEAU AVEC MADAME D'ÉPINAY, GRIMM ET DIDEROT

Il y a dans la rupture de Jean-Jacques Rousseau avec madame d'Épinay, avec Grimm et Diderot, avec le parti philosophique, deux points à considérer : il y a le récit de la rupture et ses causes particulières, il y a aussi ses causes et ses effets généraux. L'histoire de cette rupture et le détail de ses causes sont une enquête curieuse sur le caractère de Rousseau. L'étude des causes générales se rattache à toute l'histoire littéraire du dix-huitième siècle et à cette grande scission qui se fait dans le parti philosophique entre ceux qui s'approchent du matérialisme pour mieux éviter de rencontrer Dieu et la religion, et ceux qui se rapprochent du spiritualisme et de Dieu sans vouloir aller jusqu'au christianisme. Il y a peu d'athées et de matérialistes décidés dans le dix-huitième siècle, mais l'athéisme et le naturalisme ont beaucoup d'amis involontaires. Il y a aussi peu

de chrétiens sévères et fervents dans le monde lettré du dix-huitième siècle, mais le christianisme et les idées religieuses y ont gardé aussi beaucoup d'amis involontaires. Le christianisme et l'athéisme sont pour ainsi dire les deux pôles opposés du monde lettré de ce siècle, et on penche vers l'un ou vers l'autre de ces pôles selon sa nature et son goût; il y en a peu toutefois qui se décident à toucher à l'un ou à l'autre. Ces divers degrés de rapprochement font les deux grands partis philosophiques qui divisent avec mille nuances la société du temps. Voltaire est dans l'un de ces partis, le parti le plus irréligieux sans être athée, Rousseau dans l'autre, et sa rupture avec Grimm et Diderot lui donna la liberté de prendre la place qui lui appartenait dans le parti qui défendait Dieu et le spiritualisme, et qui était religieux sans être chrétien. Étrange confusion d'idées propre à certains siècles où il est plus facile de savoir ce qu'on n'est pas que ce qu'on est.

Je laisse de côté aujourd'hui tout ce qui se rapporte aux causes générales de la rupture de Rousseau avec Grimm et Diderot et aux penchants de son esprit; je veux m'attacher seulement à l'histoire particulière de cette rupture, je veux en suivre les détails, afin de continuer à étudier de près le caractère de Rousseau. Comme je vais bientôt arriver à l'*Émile*, et que j'ai hâte de laisser l'homme pour n'avoir plus à m'occuper que de l'écrivain, je veux achever, par le récit détaillé de la rupture avec Diderot, le portrait moral que j'essaye de tracer.

I

La rupture de Rousseau avec Diderot a deux époques et deux sujets différents : d'abord la querelle entre Rousseau et Diderot à cause du séjour que Rousseau voulait faire à l'Hermitage pendant l'hiver de 1756 à 1757 ; cette querelle est apaisée tant bien que mal par l'intervention de madame d'Épinay; ensuite la querelle à propos du voyage de madame d'Épinay à Genève, quand Diderot veut que Rousseau accompagne celle-ci à Genève, que Rousseau s'y refuse, et qu'alors, se livrant à ses défiances, il accuse madame d'Épinay d'avoir tramé un complot pour l'emmener à Genève, rompt avec Grimm, quitte l'Hermitage, et enfin se brouille sans retour avec Diderot. La première querelle est dans l'hiver de 1756-1757; la seconde, dans l'hiver de 1757-1758. Le printemps et l'été de 1758 sont remplis par la passion de Rousseau pour madame d'Houdetot [1]. 1757

1. J'ai à réparer une erreur que j'ai faite dans une page précédente : j'ai rapporté et rapproché le témoignage de madame Broutain et le témoignage de mon parent M. Hochet sur les lettres de Jean-Jacques Rousseau à madame d'Houdetot, et que madame d'Houdetot avait brûlées. C'est de madame Broutain que M. Hochet tenait l'histoire de ces lettres brûlées : cela ne fait donc pas deux témoignages, mais un seul. C'est à Sannois que M. Hochet a vu madame d'Houdetot et M. de Saint-

et 1758 sont, comme on le voit, les deux années les plus orageuses de la vie de Rousseau.

Rousseau prétend dans ses *Confessions* qu'il y avait un complot de la part de ses amis de Paris, et surtout de la part de Diderot, « pour l'arracher de la solitude de l'Hermitage, à force de l'y tourmenter[1]. » Ici distinguons soigneusement les sentiments des divers personnages. Grimm et Diderot blâmèrent tous deux l'établissement de Rousseau à l'Hermitage, Grimm par intérêt pour madame d'Épinay, Diderot ne concevant pas que Rousseau pût se décider à vivre ainsi dans la solitude, ni surtout à passer l'hiver à l'Hermitage. Dès le printemps de 1756, au moment où Rousseau venait d'accepter l'offre que lui faisait madame d'Épinay d'habiter l'Hermitage, Grimm avait dit à madame d'Épinay : « Vous rendez à Rousseau un fort mauvais service de lui donner l'habitation de l'Hermitage; mais vous vous en rendez un bien plus mauvais encore. La solitude achèvera de noircir son imagination; il verra tous ses amis injustes, ingrats, et vous toute la première, si vous refusez une seule fois d'être à ses ordres; il vous accusera de l'avoir sollicité de vivre auprès de vous, et de l'avoir empêché de se rendre aux vœux de sa patrie... Je vous jure que ce qui peut vous arriver de moins fâcheux dans tout ceci, c'est de vous

Lambert et s'est souvent entretenu avec eux, mais non pas des lettres de Rousseau ou de ses *Confessions*, car, ainsi que l'avait remarqué M. Hochet, madame d'Houdetot et M. de Saint-Lambert, en véritables gens du monde, n'aimaient pas le bruit de roman que Rousseau avait fait autour d'eux.

1. *Confessions*, livre IX.

donner un ridicule : on croira que c'est par air et pour faire parler de vous que vous avez logé Rousseau[1]. » Madame d'Épinay rejeta bien loin les conseils de Grimm; elle le trouva même injuste envers Rousseau. « Je suis persuadée, disait-elle, qu'il n'y a que façon de prendre cet homme pour le rendre heureux ; c'est de feindre de ne pas prendre garde à lui, et s'en occuper sans cesse. » — « Que vous connaissez mal votre Rousseau! disait Grimm à madame d'Épinay. Retournez toutes ses propositions si vous voulez lui plaire ; ne vous occupez guère de lui, mais ayez l'air de vous en occuper beaucoup; parlez de lui sans cesse aux autres, même en sa présence, et ne soyez point la dupe de l'humeur qu'il vous en marquera... » Il ajoutait : « Au reste, je vous conseille très-fort, madame, de travailler de loin à le détourner de passer l'hiver prochain à l'Hermitage. Je vous jure qu'il y deviendra fou; mais, cette considération à part, qui ne laisse pas d'être forte, il serait en vérité barbare d'exposer la vieille Levasseur à rester six mois, sans secours, dans un lieu inabordable par le mauvais temps, sans société, sans distractions, sans ressource : cela serait inhumain[2]. » Pour prévoir aussi bien quelle serait la conduite de Rousseau avec madame d'Épinay, Grimm avait un grand avantage sur elle: il connaissait Rousseau et savait que chez lui, comme chez beaucoup d'hommes, l'orgueil était le principe de tout, tandis que madame d'Épinay, à titre de femme,

1. *Mémoires de madame d'Epinay*, année 1756.
2. *Ibid.*, même année.

croyait qu'il y avait là seulement un cœur inquiet et malheureux, ce qui l'attirait.

Grimm croyait donc que madame d'Épinay aurait à se repentir de sa bonté avec Rousseau, parce que celui-ci ne pourrait pas supporter la solitude et qu'il deviendrait fou; de plus, il trouvait qu'il y aurait de l'inhumanité à faire passer l'hiver à l'Hermitage à madame Levasseur et à sa fille Thérèse. Ce sentiment-là était suggéré à Grimm par ces deux femmes qui ont eu sur la vie de Rousseau une si fatale influence, et d'autant plus grande que Rousseau ne s'en doutait pas. Les *gouverneuses* avaient grand' peur de passer l'hiver à l'Hermitage, seules et loin de tout commérage, loin aussi des cadeaux et des libéralités qu'elles avaient l'art d'obtenir des amis que Rousseau avait dans le grand monde. Elles allaient donc semer l'alarme chez les amis de Rousseau, se faisant plaindre et peut-être aussi se faisant dédommager d'avance. « Je n'ai pu gagner Rousseau pour l'engager à quitter l'Hermitage cet hiver, dit madame d'Épinay; mesdames Levasseur n'osent lui marquer leurs craintes, parce qu'il leur a fait entendre que, si on le contrariait davantage, il s'en irait sans mot dire et les laisserait maîtresses de leur sort. MM. Grimm et Gauffecourt ont en vain, comme moi, épuisé leur éloquence. Il est certain que son humeur le gagne de jour en jour, et je redoute pour lui l'effet de cette solitude profonde durant six mois. »

L'effroi que les gouverneuses avaient de passer l'hiver à la campagne paraissait fort naturel aux gens du monde près desquels elles allaient se plaindre. Le monde du dix-huitième siècle n'aimait pas

la campagne, et ce fut Rousseau qui lui apprit à l'aimer, et plus encore peut-être à la vanter qu'à l'aimer. Le goût de la campagne est un goût récent et qui ne vient qu'à certains moments de la société et de l'histoire. Je doute fort qu'en l'âge d'or on aimât beaucoup la campagne; on l'aime mieux dans l'âge de fer, parce qu'il est dans le cœur de l'homme d'aimer surtout ce qu'il n'a pas. Il faut pour aimer les champs être un peu las de la ville. Or, depuis le seizième jusqu'au milieu du dix-huitième siècle, la société et le monde étaient des plaisirs encore trop nouveaux et trop peu goûtés pour qu'on en fût déjà las : la ville l'emportait sur la campagne. La terre n'était que la propriété : elle faisait la fortune du riche, elle ne faisait pas son agrément. La meilleure campagne était celle qui rapportait le plus ou bien encore celle où l'on parvenait à vivre comme à la ville, et non pas celle qui était la plus riante aux yeux. Que faire à la campagne si l'on n'y avait pas les plaisirs et le monde de Paris? « Personne ne venait me voir, dit madame d'Épinay, qui avait quitté la Chevrette en plein été; j'allais me trouver exactement seule, et j'ai préféré venir à Paris rendre service à mes amis et m'amuser auprès d'eux[1]. » Voilà l'amour de la campagne au dix-huitième siècle, avant les conversions vraies ou feintes que fit Rousseau.

Quand les amis de Rousseau le virent partir pour l'Hermitage et s'y séquestrer, ils dirent que c'était un caprice qui passerait bientôt; quand ils virent qu'il voulait y passer l'hiver, ils ajoutèrent que c'était

1. *Mémoires de madame d'Epinay*, année 1756.

une folie, et bientôt même, s'apitoyant sur les gouverneuses, que c'était une inhumanité. « La coterie holbachique prédisait hautement, dit Rousseau au commencement du neuvième livre de ses *Confessions*, que je ne supporterais pas trois mois de solitude, et qu'on me verrait dans peu revenir avec ma courte honte vivre comme eux à Paris. » Non-seulement il ne revint pas, mais il déclara qu'il voulait rester l'hiver à la campagne.

Qu'y a-t-il jusqu'ici dans tout cela? Rousseau veut passer l'hiver à l'Hermitage, et ses amis l'en dissuadent, parce que la campagne leur fait horreur en hiver, et ne leur plaît que médiocrement dans l'été. J'y trouve une sollicitude d'amitié un peu tracassière, mais je ne vois pas de complot contre Rousseau. Ici arrive Diderot avec sa sensibilité déclamatoire et théâtrale, avec son zèle bruyant, avec ses airs impérieux et ses phrases d'oracle. Rousseau a tort de prendre Diderot pour un conspirateur et un méchant; mais il aurait mille fois raison de le prendre pour le plus importun et le plus impatientant des amis.

Je ne veux pas faire ici le portrait de Diderot : je veux seulement expliquer comment Rousseau et Diderot ne pouvaient guère, avec leurs caractères et leurs habitudes, s'entendre et se supporter longtemps. Grimm dit dans une lettre à madame d'Épinay : « J'admire que tout le monde ait sans cesse des tracasseries avec Diderot. Depuis cinq ans que je suis son ami intime et qu'il est pour moi l'homme du monde que j'aime le plus, je n'ai jamais entendu parler de rien : c'est que, pour faire des tracasseries, il faut

être deux, et que tous ces bavards ne font qu'abuser de sa franchise et de sa bonne foi[1]. » Grimm a raison. Pour faire des tracasseries, il faut être deux, un *tracassant* et un *tracassable*. Or Grimm avait un grand bonheur : il n'était pas tracassable; mais cela ne prouve pas que Diderot ne fût pas tracassant. Il avait sa manière de l'être; et cette manière ne s'accordait pas le moins du monde avec la nature de Rousseau, le plus tracassable des hommes. Diderot, au fond, était bon et sensible; mais il s'était habitué à mettre en dehors plus de sentiments encore qu'il n'en avait. Il y a des hommes, et c'est le grand nombre, dont la difficulté est d'égaler la parole à la pensée. Chez Diderot, au contraire, la parole allait au-delà de la pensée et de l'émotion. Il avait une nature éloquente et oratoire qui tournait tout en déclamation; il n'était point faux et hypocrite; il était comédien, et cela naturellement. Tout lui était une scène et une situation; il n'était jamais lui-même, et toujours dans un rôle; jamais à la ville, toujours au théâtre. L'acteur, sans le vouloir et sans le savoir, remplaçait l'homme. Ces natures-là sont plus fréquentes qu'on ne le croit. Comment s'arranger avec elles? Il faut faire ce que faisait Grimm avec Diderot, c'est-à-dire ramener toutes choses à la vérité, rabattre beaucoup des paroles, et ne s'en prendre qu'au sentiment, laisser l'acteur et aller à l'homme, ne point enfin abuser de ce que Grimm appelle amicalement la franchise et la bonne foi de Diderot, et de ce que j'appelle ce génie décla-

1. *Mémoires de madame d'Epinay*, année 1757.

matoire et bruyant qui, comme un écho, grossissait tout ce qu'il entendait, et, comme un microscope, agrandissait tout ce qu'il voyait. Grimm, qui avait l'oreille juste et l'œil perçant, à travers l'écho entendait le son exact, et à travers le microscope retrouvait la proportion juste; c'est par là qu'il n'était pas tracassable. Rousseau était tout le contraire; il avait dans l'imagination ce que Diderot avait dans la parole : il grossissait tout. Au lieu de comprendre, comme Grimm, que Diderot était un personnage d'optique qu'il fallait ramener à sa taille naturelle, il prenait Diderot au sérieux, croyait aux tragédies qu'il jouait, confondait l'acteur avec l'homme, et sortait pénétré d'admiration ou d'horreur, d'amour ou de haine, sans se dire jamais qu'il sortait du théâtre. Comment se le serait-il dit? La vie réelle n'existait pas pour Rousseau. Son imagination, toujours dans les extrêmes, lui faisait un monde peuplé de vertus de l'âge d'or, ou de méchancetés de l'âge de fer. Le malheur, c'est qu'avec tous ses amis Rousseau commençait par les croire de l'âge d'or, et finissait par les croire de l'âge de fer. Il ne vivait pas, il rêvait; seulement il y avait cette différence entre lui et Diderot, que, rêvant tous deux, l'un en dehors, si je puis parler ainsi, et l'autre en dedans, Diderot de ses rêves ne faisait que des phrases, et, la phrase faite, oubliait le rêve, tandis que Rousseau de ses rêves faisait des actions, et, une fois l'action faite, oubliait aussi le rêve, s'attachant à ce qu'il avait fait comme à une vérité. Quand ces deux rêveurs se rencontraient, quand la parole exagérée et bruyante venait heurter la pensée crédule et soupçonneuse,

Dieu sait alors quels effets résultaient de cette rencontre. Rien ne gardait plus sa proportion naturelle. Où il y avait un conseil amical à donner, l'un faisait une tirade déclamatoire et sentimentale, et l'autre à son tour, où il n'y avait qu'une déclamation de théâtre, voyait un complot ou une trahison. Nulle part ce défaut de justesse de ton dans l'un, et de justesse de jugement dans l'autre, n'est plus visible que dans l'histoire que nous racontons en ce moment.

Rousseau voulait passer l'hiver à la campagne, et ses amis ne le voulaient pas. Les gouverneuses surtout s'en effrayaient. Ce dissentiment n'avait rien de bien grave; il n'y avait certes pas d'*inhumanité* à vouloir rester l'hiver à l'Hermitage, et il n'y avait pas non plus de perfidie à vouloir que Rousseau vînt à Paris. Entre gens simples et sensés, deux ou trois mots eussent fini l'affaire : entre Diderot et Rousseau, les choses ne pouvaient pas se passer de cette façon simple et raisonnable. Diderot, dans la préface du *Fils naturel*, avait dit, à propos de je ne sais plus quoi : « Il n'y a que le méchant qui soit seul. » Rousseau lut cette phrase, et il s'imagina que Diderot, en l'écrivant, avait pensé à lui : pure vision d'une vanité et d'une imagination inquiètes ! Diderot n'avait-il à penser qu'à Rousseau? N'y avait-il que Rousseau qui voulût être solitaire? Était-ce vivre en solitaire que de vivre à la campagne avec sa femme et sa belle-mère, à quatre lieues de Paris? Rousseau pourtant écrit à Diderot pour se plaindre. A cette lettre, qu'eût répondu un ami ordinaire, point déclamateur, point bruyant de paroles, point théâtral, un autre que Diderot enfin? « Mon ami, vous vous

êtes mépris; je n'ai pas pensé à vous; vous n'êtes pas un solitaire. » Diderot répond : « Vous n'êtes pas de mon avis sur les Hermites; dites-en tant de bien qu'il vous plaira, vous serez le seul au monde dont j'en penserai ; encore y aurait-il bien à dire là-dessus si l'on pouvait vous parler sans vous fâcher. Une femme de quatre-vingts ans[1] ! » Il y a de l'emphase sentimentale dans cette exclamation : Une femme de quatre-vingts ans! C'est le style de Diderot. Rousseau aurait dû lui répondre que la mère Levasseur n'était pas ce qu'on appelle dans le monde, avec un sentiment de respect bien naturel, une femme de quatre-vingts ans : c'était une vieille commère bavarde et gourmande, qui, comme bavarde, regrettait ses caquets de Paris, et, comme gourmande, regrettait les douceurs qu'elle se faisait donner par les amis de Rousseau; mais Rousseau était l'homme du monde le moins capable de traiter les petites choses et les petites gens avec le sans-façon de la vérité. Il aimait mieux au besoin d'une commère faire une conspiratrice; il aimait mieux créer des complots que de voir des ridicules ou des petitesses. Aussi, dans ses *Confessions*, met-il la mère Levasseur dans le complot tramé contre lui par ses amis [2].

Quant à la lettre de Diderot, au lieu de piquer le ballon avec une épingle, ce qu'il fallait toujours faire avec les phrases de Diderot, Rousseau se plaint

1. *Confessions*, livre IX.

2. « On avait besoin de la vieille pour arranger le complot. Il est étonnant que, durant ce long orage, ma stupide confiance m'ait empêché de comprendre que ce n'était point moi, mais elle, qu'on voulait ravoir à Paris. » *Confessions*, livre IX.

à madame d'Épinay que Diderot l'injurie. « Ma chère amie, écrit-il à madame d'Épinay, il faudra que j'étouffe, si je ne verse pas mes peines dans le sein de l'amitié. Diderot m'a écrit une lettre qui me perce l'âme. Il me fait entendre que c'est par grâce qu'il ne me regarde pas comme un scélérat, et *qu'il y aurait bien à dire là-dessus*, ce sont ses termes; et cela, savez-vous pourquoi? Parce que madame Levasseur est avec moi. Eh! bon Dieu, que dirait-il de plus si elle n'y était pas? Je les ai recueillis dans la rue, elle et son mari, dans un âge où ils n'étaient plus en état de gagner leur vie... Tout cela n'est rien, et je ne suis qu'un scélérat si je ne lui sacrifie encore mon bonheur et ma vie, et si je ne vais mourir de désespoir à Paris pour son amusement. Hélas! la pauvre femme ne le désire point; elle ne se plaint point; elle est très-contente [1]. Mais je vois ce que c'est; M. Grimm ne sera pas content lui-même qu'il ne m'ait ôté tous les amis que je lui ai donnés. Philosophes des villes, si ce sont là vos vertus, vous me consolez bien de n'être qu'un méchant! J'étais heureux dans ma retraite; la solitude ne m'est point à charge; je crains peu la misère; l'oubli du monde m'est indifférent; je porte mes maux avec patience: mais aimer, et ne trouver que des cœurs ingrats, ah! voilà le seul qui me soit insupportable [2]! » Cette lettre, où Rousseau me semble se plaindre en déclamateur d'une déclamation, ne toucha pas beaucoup madame d'Épinay.

1. La mère Levasseur mentait à Rousseau quand elle lui disait qu'elle était très-contente de passer l'hiver à l'Hermitage.
2. *Mémoires de madame d'Epinay*, année 1756.

Rousseau en effet, en accusant Grimm, n'avait pas pris le bon moyen de se faire écouter. Elle essaya pourtant de calmer Rousseau ; elle n'y réussit pas. Elle juge d'ailleurs fort bien la correspondance entre les deux philosophes, quoique avec un peu de complaisance pour Diderot : « La lettre que Rousseau a écrite à M. Diderot est remplie d'invectives et de mauvaises chicanes, tandis qu'il aurait eu beau jeu avec de la modération ; car, en effet, celles qu'on lui écrit sont un peu dures. Il faut pourtant convenir qu'avec de la bonne foi il n'y aurait jamais eu un instant de tracasserie à tout cela. Diderot, pour toucher son ami sur le sort de sa vieille gouvernante, a voulu sans doute lui mettre sous les yeux les reproches qu'il aurait à se faire, s'il lui arrivait le plus léger accident ; l'imagination de Diderot lui a fait voir la bonne Levasseur malade, au lit de mort, faisant à Rousseau le discours le plus pathétique : et Rousseau n'ayant à opposer à ce tragique tableau que des raisons faibles et puériles... Dès lors il ne le voit plus que comme un ingrat, un assassin ; il n'est plus digne de son estime ; il se persuade que tout ce qui peut arriver l'est, et il lui dit sans façon qu'il est un barbare. C'est un fort beau morceau de poésie que ces deux lettres de Diderot [1]. »

Madame d'Épinay a raison, Diderot faisait un drame ; mais j'avoue que, sans avoir l'inquiétude ombrageuse de Rousseau, je saurais fort mauvais gré à celui de mes amis qui ferait un drame de mes souffrances. Sans doute Rousseau eût bien fait de

1. *Mémoires de madame d'Epinay*, année 1757.

prendre froidement la poésie de Diderot ; il eût même bien fait « de lui rire au nez pour toute réponse, » comme il se reproche dans les *Confessions* de ne l'avoir pas fait ; mais je comprends qu'on n'aime pas à voir faire de la poésie sur son dos, pas plus qu'on n'aime le médecin qui fait des expériences de médecine à nos dépens. Êtes-vous mon ami? conseillez-moi, avertissez-moi, prenez part à mes peines ; mais ne prenez pas mes chagrins ou mes embarras pour matière de discours français, ou bien j'aurai le droit de vous dire que vous êtes un grand poëte qui aime mieux son art que son ami.

Ces réflexions m'amènent naturellement aux règles que Rousseau veut établir en amitié. Premièrement il veut que ses amis soient ses amis et non pas ses maîtres, dit-il ; qu'ils lui rendent service sans prendre un certain air de supériorité qui lui déplaît. S'il survient une querelle et qu'il se mette lui-même en colère mal à propos, ses amis ne doivent pas s'y mettre à son exemple, ou bien ils ne l'aiment pas... En qualité de malade, il a droit aux ménagements que l'humanité doit à la faiblesse et à l'humeur d'un homme qui souffre... Enfin il est pauvre, et cet état mérite encore des égards. « Tous ces ménagements que j'exige, dit-il à madame d'Épinay qu'il n'avait point encore accusée, vous les avez eus sans que je vous en parlasse, et sûrement jamais un véritable ami n'aura besoin que je les lui demande. Mais, ma chère amie, parlons sincèrement ; me connaissez-vous des amis[1] ? »

1. *Mémoires de madame d'Epinay*, année 1757.

« Me connaissez-vous des amis ? » disait Rousseau à madame d'Épinay. Pouvez-vous avoir des amis ? Telle était la seule réponse que madame d'Épinay avait à faire à Rousseau. Ce n'est pas que les maximes que Rousseau prétend établir en amitié soient fausses et injustes, gardons-nous de le croire. Les amis ne doivent être ni tyranniques, ni injurieux, ni vains, ni durs, ni insouciants : ils doivent supporter les défauts de leurs amis malades. Rousseau a raison ; ce sont là vraiment les devoirs de l'amitié. Qu'est-ce donc que je reproche à Rousseau ? Une seule chose, mais capitale, et qui rend l'amitié impossible : il érige en droits pour lui-même les devoirs qu'il impose à ses amis. Oui, je dois supporter la mauvaise humeur de mon ami malade, mais il n'a pas le droit d'avoir de la mauvaise humeur contre moi. Oui, quand mon ami a tort et qu'il se fâche, je dois être doux et indulgent avec lui, je dois le ménager; mais il n'a pas le droit d'avoir toujours tort et de toujours se fâcher contre moi. Oui, je ne dois pas être fier et vain des services que je rends à mon ami, mais il n'a pas le droit d'être particulièrement ingrat envers moi. L'homme a plus de devoirs qu'il n'a de droits, et tous les devoirs que j'ai envers mon prochain ne sont pas des droits que mon prochain a sur moi. C'est même, si nous y prenons garde, cet excédant des devoirs sur les droits qui maintient ici-bas la société morale. Nous voulons souvent détruire cet ordre établi de Dieu, changer en droits pour tous les devoirs du prochain envers nous. Ainsi l'aumône est le devoir du riche : nous en faisons le droit du pauvre. Je dois aimer mon pro-

chain comme moi-même; mais le prochain a-t-il le droit de me dire: Aime-moi! A cela, je suis tenté de répondre : Sois aimable! L'accomplissement des devoirs est une vertu; mais le prochain n'a pas le droit d'exiger que j'aie de la vertu à son profit, sans quoi la vertu des uns serait le péché des autres, ce qui n'est pas dans l'ordre moral; car de cette manière, si par vertu je nourris mon prochain, mon prochain deviendra paresseux; si je suis humble, mon prochain deviendra orgueilleux; de telle sorte que le plus sûr moyen de rendre la société impossible, c'est de créer autant de droits dans ce monde qu'il y a de devoirs. Chacun alors en effet ne pensera plus qu'aux droits qu'il a, oubliant les devoirs, et ces devoirs exigés deviendront insupportables. Telle est l'erreur du code d'amitié que fait Rousseau. Il s'arroge comme droits tous les devoirs qu'il impose à ses amis, et parce que ses amis doivent être doux, indulgents, affectueux, tolérants avec lui, il croit avoir le droit d'être capricieux, fantasque, défiant et grondeur avec eux.

Le petit code d'amitié que Rousseau rédigeait à son profit m'a fait relire le *De Amicitia* de Cicéron. Je ne veux pas faire ici une comparaison entre le traité de Cicéron et la lettre de Rousseau. Je citerai seulement ce passage qui me semble fort bien s'appliquer aux deux caractères de Rousseau et de Diderot, et qui explique comment la durée de leur amitié était impossible: « Un ami, dit Cicéron, ne doit pas aimer à accuser son ami ou à l'entendre accuser... La bonne amitié ne doit pas seulement repousser les accusations contre nos amis, elle ne doit pas

être soupçonneuse; elle ne doit pas croire aisément qu'un ami a manqué envers nous de foi et de tendresse[1]. » Voilà pour Rousseau; voici maintenant pour Diderot: « Il faut aussi en amitié une grande douceur de façons et de paroles; jamais de hauteur ni de dureté. L'amitié doit toujours avoir une familiarité aimable et douce; rien de tendu ni de sévère; il faut qu'elle soit facile et avenante. » C'est cette douceur et cette facilité qui manquaient à Diderot. Il ne manquait pas au fond de bonté, il manquait de bonhomie. Le funeste penchant qu'il avait à mettre en scènes de théâtre et de roman tous les incidents de la vie ordinaire gâtait ses bonnes qualités. Il était tracassier afin d'être dramatique.

Cependant, grâce à l'intervention de madame d'Épinay, la querelle de Rousseau et de Diderot s'était apaisée. Rousseau était allé à Paris voir Diderot; Diderot était venu à l'Hermitage. « Vous aviez bien raison de vouloir que je visse Diderot, écrit Rousseau à madame d'Épinay, il a passé hier la journée ici. Il y a longtemps que je n'en ai passé d'aussi délicieuse. Il n'y a point de dépit qui tienne contre la présence d'un ami. » Mais il n'y a pas de réconciliation non plus qui ne laisse de trace, et bientôt survint une nouvelle querelle qui fut une rupture. Cette fois la rupture ne fut pas seulement avec Diderot, elle fut avec tous les anciens amis de Rousseau, avec madame d'Épinay, avec Grimm, avec Diderot, avec tout le parti philosophique.

1. *De Amicitiâ*, ch. XVIII.

II

Quelles étaient les dispositions d'esprit de Rousseau au moment de cette seconde querelle? L'hiver de 1756-57, cet hiver que Rousseau avait voulu passer à l'Hermitage en dépit de ses amis et de ses gouverneuses, était fini. Rousseau était réconcilié avec Diderot. Madame d'Houdetot était venue s'établir à Eaubonne, et la passion que Rousseau avait prise pour elle avait rempli son été ; mais cette passion avait été malheureuse : Saint-Lambert était revenu, et, pour marquer son mécontentement à Rousseau, dormait impertinemment aux lectures que lui faisait celui-ci[1]. Madame d'Houdetot était froide et sérieuse. C'était dans l'âme de Rousseau une première cause de dépit et d'amertume. Madame d'Épinay, quoiqu'elle eût pardonné à Rousseau l'indigne soupçon qu'il avait eu contre elle, d'avoir écrit une lettre anonyme à Saint-Lambert pour l'avertir de l'amour de Rousseau pour madame d'Houdetot, madame d'Épinay n'avait plus pour lui qu'une sorte de compassion sans affection, et Rousseau, qui se souvenait de l'avoir offensée, se sentait embarrassé avec elle. Enfin Grimm, qui avait suivi le maréchal d'Estrées en Allemagne comme secrétaire pendant la campagne de 1757, Grimm

1. *Confessions*, livre IX.

était revenu et régnait à La Chevrette, chez madame d'Épinay.

Si j'étais le moins du monde disposé à croire que les amis de Rousseau conspiraient contre lui, je croirais volontiers avec Rousseau, dans ses *Confessions*, que Grimm était le chef ou l'inventeur du complot. Grimm en effet avait un grand tort envers Rousseau : il avait une clairvoyance impitoyable ; il voyait tous les travers de Rousseau, comprenait mieux que personne quels devaient en être les effets, et en avertissait ses amis, madame d'Épinay surtout ; s'étant bien vite aperçu que Rousseau ne pouvait pas avoir d'amis, il ne l'aimait plus, et s'en garait comme d'un maniaque ou d'un fou. Cette conduite n'est pas celle d'un conspirateur aux yeux de quiconque sait les torts du caractère de Rousseau ; mais aux yeux de Rousseau, qui naturellement ignorait ses propres torts, elle devait tout à fait avoir l'air d'une conspiration. La meilleure manière d'expliquer ce que je veux dire en ce moment est de prendre çà et là dans les *Mémoires de madame d'Epinay*, si favorables à Grimm, quelques traits de la conduite de Grimm envers Rousseau. Cette conduite est toujours sage et sensée, mais elle n'est pas d'un ami. Grimm a toujours raison, soit dans ses jugements, soit dans ses procédés avec Rousseau, mais il a durement raison.

Rousseau, réconcilié avec madame d'Épinay, se reprochait souvent, soit comme une injustice, soit comme une maladresse, d'avoir accusé Grimm auprès de madame d'Épinay. Il voulait, disait-il, une fois que Grimm serait revenu, réparer les torts qu'il

avait envers lui. « Aidez-moi, aidez-moi, m'a-t-il dit d'un air pénétré, raconte madame d'Épinay dans une lettre qu'elle écrit à Grimm, à retrouver un ami qui n'a jamais cessé de m'être cher. Je lui ai promis de vous engager à l'écouter; je n'ai rien promis de plus; c'est à vous de faire le reste... Plus nous lui connaissons d'orgueil, plus sa démarche me paraît sincère; mais il a besoin d'être soutenu et encouragé[1]. » On voit que madame d'Épinay craint que Grimm ne soit froid et sec avec Rousseau, et ne le traite comme un homme avec qui il est décidé à rompre. Voyons le récit de la réconciliation que madame d'Épinay tâchait de ménager entre Rousseau et Grimm. Ce sont toutes ces réconciliations successives, réconciliation avec Diderot, réconciliation avec madame d'Épinay, réconciliation avec Grimm, qui amenèrent inévitablement la grande et suprême rupture.

Grimm, étant revenu à Paris, part pour Épinay avec madame d'Épinay. « Rousseau nous y attendait, dit madame d'Épinay. M. Grimm, que j'avais prévenu qu'il l'y trouverait, me prédit que leur explication se passerait en bavardage, et que Rousseau ne dirait pas un mot de ce qu'il devait dire. « Au reste, avait-il ajouté, s'il fait un pas, j'en ferai « quatre : vous y pouvez compter. » Grimm avait bien deviné. Rousseau courut à lui en lui tendant la main, non comme quelqu'un qui a des torts et qui cherche à les réparer, mais comme un homme généreux qui tend la main à un coupa-

1. *Mémoires de madame d'Epinay*, année 1757.

ble et qui pardonne. M. Grimm *le reçut avec le même ton qu'il avait pris depuis longtemps avec lui.* Au bout d'une demi-heure il se retira dans son appartement, et y fut assez longtemps; Rousseau n'avait pas l'air à son aise. « Il se fait tard, me dit-il tout d'un coup ; Grimm ne descend pas, si je l'allais trouver, qu'en dites-vous, madame? Tout comme il vous plaira, lui dis-je ; mais si c'est avec la disposition où vous étiez lorsqu'il est arrivé, avec l'air de protection... Pardieu, madame, vous êtes d'une tyrannie inconcevable ; voulez-vous que j'affiche mes torts et mon pardon? Cela ne me va point. J'ai cru, monsieur, que c'était le rôle qui vous convenait après avoir affiché votre injustice. Est-ce dans le silence de votre cabinet que vous l'avez accusé de vous avoir fait perdre le pain que vous vous efforciez de gagner[1]? Est-ce au fond de votre cœur que vous l'avez soupçonné de vous décrier?.... » Il me tourna le dos brusquement, et s'en alla dans le jardin. M. Grimm rentra, et, ne voyant plus Rousseau, il me demanda en riant si j'étais contente de sa réception. « Non, assurément, lui dis-je. » Il me plaisanta sur la crédulité que j'avais mise à son repentir. « Je parierais, ajouta-t-il, qu'il ne se reproche pas davantage l'injure qu'il vous a faite. » Le soir Rousseau fut cependant trouver M. Grimm dans son appartement, lorsque tout le monde fut retiré.

1. Ce mot s'explique et se vérifie par le passage suivant des *Confessions :* « Il m'ôtait même, autant qu'il était en lui, la ressource du métier que je m'étais choisi, en me décriant comme un mauvais copiste, et je conviens qu'il disait en cela la vérité ; mais ce n'était pas à lui de la dire. » *Confessions*, livre IX.

Il le complimenta sur son retour, il le questionna sur son voyage; puis, en se retirant, il lui prit la main en disant : « Ah çà, mon cher Grimm, vivons désormais en bonne intelligence, et oublions réciproquement ce qui s'est passé. » Grimm se mit à rire : « Je vous jure, lui dit-il, que ce qui s'est passé de votre part est le moindre de mes soucis. »

Ils se séparèrent après cette belle explication, et Rousseau n'en eut pas moins le front de me dire le lendemain : « Vous devez être contente, madame, et Grimm doit l'être aussi, je me suis assez humilié pour vous complaire à tous les deux; mais, si cela doit me rendre le cœur de mon ami, je ne m'en repens pas. » « Que l'on juge quel a été mon étonnement en apprenant le détail de cette prétendue humiliation[1] ! »

Prenons maintenant le récit des *Confessions*. Rousseau raconte comment, vaincu par les raisonnements et les instances de madame d'Épinay, il avait fini par croire qu'il avait mal jugé Grimm et qu'il avait envers lui des torts graves qu'il devait réparer. « Bref, comme j'avais déjà fait plusieurs fois avec Diderot, avec le baron d'Holbach, moitié gré, moitié faiblesse, je fis toutes les avances que j'avais droit d'exiger; j'allai chez Grimm, comme un autre George Dandin, lui faire des excuses des offenses qu'il m'avait faites, toujours dans cette fausse persuasion qui m'a fait faire en ma vie mille bassesses auprès de mes feints amis, qu'il n'y a point de haine qu'on ne désarme à force de douceur et de bons pro-

1. *Mémoires de madame d'Epinay*, année 1757.

cédés... Je m'attendais que, confus de ma condescendance et de mes avances, Grimm me recevrait, les bras ouverts, avec la plus tendre amitié. Il me reçut en empereur romain, avec une morgue que je n'avais jamais vue à personne. Je n'étais point du tout préparé à cet accueil. Quand, dans l'embarras d'un rôle si peu fait pour moi, j'eus rempli, en peu de mots et d'un air timide, l'objet qui m'amenait près de lui, avant de me recevoir en grâce, il prononça avec beaucoup de majesté une longue harangue qu'il avait préparée, et qui contenait la nombreuse énumération de ses rares vertus, et surtout dans l'amitié... Je tombais des nues, j'étais ébahi, je ne savais que dire, je ne trouvais pas un mot. Toute cette scène eut l'air de la réprimande qu'un précepteur fait à son disciple en lui faisant grâce du fouet[1]. »

Des deux récits, lequel croire ? Je crois à tous les deux, car ils se ressemblent beaucoup plus qu'ils n'en ont l'air. Je crois volontiers à tout ce que dit madame d'Épinay de l'orgueil de Rousseau et de ses effets. J'ai vu beaucoup de grands orgueils de nos jours, et le signe le plus caractéristique que j'aie observé chez les hommes atteints de cette manie de l'orgueil, c'est que, dans l'ordre moral, ils croyaient tout pouvoir et ne rien devoir. Ils ne niaient pas la morale ; seulement ils s'y croyaient supérieurs, comme si la morale était une loi qui ne régnait que jusqu'à un certain degré de l'échelle humaine. Rousseau en était arrivé à ce point d'hallucination

1. *Confessions*, livre IX.

vaniteuse que tout ce qui était de lui lui semblait saint et sacré : la faute ne pouvait pas approcher de lui. Cependant, si je crois tout de l'orgueil de Rousseau, je crois tout aussi de la désaffection et de la malveillance de Grimm envers Rousseau. Les excuses furent faites avec un orgueil embarrassé; elles furent reçues avec une froideur insouciante et dédaigneuse.

Telles étaient les dispositions d'esprit de Rousseau quand vint l'incident qui amena la querelle : je veux parler du voyage de madame d'Épinay à Genève.

Madame d'Épinay était fort souffrante, et ses amis la pressaient d'aller à Genève consulter Tronchin, qui était le médecin à la mode à cette époque et qui faisait, disait-on, des cures merveilleuses. Elle se décida à faire ce voyage. Rousseau prétend qu'elle voulait se faire accompagner par lui; madame d'Épinay prétend au contraire qu'elle n'a jamais songé à se faire accompagner par Rousseau, qui l'aurait fort embarrassée. « Un jour, dit Rousseau, madame d'Épinay m'envoya chercher. En entrant j'aperçus dans ses yeux et dans toute sa contenance un air de trouble, dont je fus d'autant plus frappé, que cet air ne lui était point ordinaire, personne au monde ne sachant mieux qu'elle gouverner son visage et ses mouvements. Mon ami, dit-elle, je pars pour Genève; ma poitrine est en mauvais état, ma santé se délabre au point que, toute chose cessante, il faut que j'aille voir et consulter Tronchin. Cette résolution, si brusquement prise et à l'entrée de la mauvaise saison, m'étonna d'autant plus, que je l'avais

quittée, trente-six heures auparavant, sans qu'il en fût question. Je lui demandai qui elle emmènerait avec elle. Elle me dit qu'elle emmènerait son fils avec M. de Linant[1], et puis elle ajouta négligemment : Et vous, mon ours, ne viendrez-vous pas aussi ? Comme je ne crus pas qu'elle parlât sérieusement, sachant que, dans la saison où nous étions, j'étais à peine en état de sortir de ma chambre, je plaisantai sur l'utilité du cortége d'un malade pour un autre malade : elle parut elle-même n'en avoir pas fait tout de bon la proposition, et il n'en fut plus question[2]. »

Pourquoi Rousseau n'en est-il pas resté à l'idée qu'il a eue au moment même de la proposition, que cette proposition faite *négligemment n'était point sérieuse ?* A ce moment Rousseau voyait bien et juste. Pourquoi n'a-t-il pas gardé ce point de vue simple et vrai ? Trois choses l'en ont empêché : les commérages de la cuisine de madame d'Épinay, sa manie ombrageuse et son orgueil inquiet et soupçonneux, enfin l'intervention bruyante de Diderot.

Voyons d'abord comment les commérages de la cuisine de madame d'Épinay sont devenus, grâce à Rousseau, des calomnies auprès de la postérité. « Je n'avais pas besoin, dit Rousseau dans ses *Confessions*, de beaucoup de pénétration pour comprendre qu'il y avait à ce voyage un motif secret qu'on me taisait. Ce secret, qui n'en était un dans toute la maison que

1. Le précepteur.
2. *Confessions*, livre IX.

pour moi, fut découvert dès le lendemain par Thérèse, à qui Teissier, le maître d'hôtel, qui le savait de la femme de chambre, le révéla. » Rousseau s'arrête là et continue son récit après cette réticence qui dit tout. Un des derniers commentateurs et éditeurs de Rousseau n'a pas manqué d'ajouter en note que madame d'Épinay allait à Genève pour y cacher une grossesse. Ainsi les propos de l'antichambre de madame d'Épinay, recueillis et accrus par Thérèse, cette fille bavarde et menteuse, qui était le vilain génie de Rousseau, voilà les fondements de la calomnie qu'il jette, dans ses *Confessions*, à la tête de sa bienfaitrice ; voilà comment la voix dénigrante des plus petites et des plus basses gens du monde, au lieu de mourir entre l'antichambre et la cuisine, arrive jusqu'à nous à l'aide de Rousseau, qui s'approprie la malice envieuse d'une domestique et s'en inspire pour être ingrat à son aise. Si la chose eût été vraie, c'eût été encore une indignité de la dévoiler ; que dire quand elle est fausse, quand la fausseté en est évidente à tous les yeux, quand le commentateur et l'éditeur de Rousseau, qui a suppléé à la réticence indiscrète des *Confessions*, est forcé lui-même de remarquer qu'il y a lieu de douter ? car enfin, dit-il en note, madame d'Épinay part avec son fils, et M. d'Épinay lui-même conduit sa femme jusqu'à Genève et l'y installe. Voilà comment madame d'Épinay essayait de cacher son état. Tout est donc invraisemblable dans le secret que la femme de chambre a révélé au maître d'hôtel, le maître d'hôtel à Thérèse, Thérèse à Rousseau, et Rousseau à la postérité. Le commentateur en convient ; seu-

lement, comme il est décidé à trouver madame d'Épinay coupable afin de trouver Rousseau innocent, forcé de renoncer à une imputation, il en invente une autre plus affreuse, et n'absout madame d'Épinay d'une faute que pour l'accuser d'un crime. Quelle manie calomnieuse ! et pourquoi, bon Dieu ? Pour expliquer que Rousseau a eu raison de ne pas accompagner madame d'Épinay à Genève, comme s'il fallait que madame d'Épinay fût coupable à la fois et d'une faute et d'un crime pour que Rousseau fût excusé de ne pas la conduire à Genève, comme s'il ne suffisait pas pour justifier Rousseau qu'il fût malade et hors d'état de voyager. Rousseau disant à madame d'Épinay : « Je suis trop malade pour partir avec vous, » est un ami sensé et raisonnable que personne ne peut accuser, sauf Diderot, qui fait de la rhétorique sur toutes choses; mais quand Rousseau dit dans ses *Confessions:* « Je n'ai point voulu accompagner madame d'Épinay, parce qu'elle avait fait une faute, » et quand le commentateur ajoute : « peut-être un crime, » en vérité, il y a là une fureur de calomnie que je ne comprends pas.

« Je ne voulais pas, dit Rousseau, servir de chaperon à madame d'Épinay. » Mais quoi ? puisque son mari partait avec elle, puisqu'il la conduisait et l'installait à Genève, que fallait-il de plus ? Rousseau avait-il la prétention d'être pour madame d'Épinay un meilleur chaperon que son mari même? Je ne veux pas qu'on me prenne pour le chevalier de la vertu de madame d'Épinay, et je n'ai pas besoin non plus de prouver que madame d'Épinay était une Lucrèce, pour prouver qu'elle n'est coupable

ni des manœuvres que Rousseau dit qu'elle faisait pour cacher sa faute et où elle voulait l'envelopper, ni de l'horreur que lui prête le commentateur de Rousseau. Madame d'Épinay avait Grimm pour amant ; tout le monde le savait ; M. d'Épinay lui-même ne l'ignorait pas, et madame d'Épinay n'en faisait ni mystère ni vanité. Le peu de secret qu'il y avait dans tout cela rend même d'autant plus invraisemblable le secret qui, selon Rousseau, était la cause du voyage de Genève ; car enfin que voulait-on cacher ? Une faute que tout le monde connaissait, et j'ajoute que tout le monde excusait, grâce à la facilité des mœurs du temps ? Les suites de la faute ? Le mari protestait lui-même par sa présence contre une idée de ce genre. Pourquoi vouloir à toute force mettre des mystères ou des horreurs là où la vérité suffit pour tout expliquer ? Une femme est malade depuis longtemps ; les médecins de Paris ne la guérissent pas ; elle quitte Paris pour aller consulter à Genève un grand médecin qui est à la mode, et pour changer d'air et de régime : son mari l'accompagne à Genève, l'y installe et revient ensuite à Paris pour ses affaires. Quoi de plus simple et de plus vraisemblable ? Au moment de partir, elle dit à un de ses amis : « Pourquoi ne m'accompagneriez-vous pas ? » La proposition est faite en riant et accueillie de même, puis on n'y pense plus. Quoi de plus simple encore et qui ressemble plus aux paroles qui se disent et s'entendent sans cesse dans le monde ? Voilà toute l'histoire de ce voyage que Rousseau fait si mystérieux.

Comment Rousseau a-t-il donc cru que madame d'Épinay tenait à ce qu'il l'accompagnât? comment sur cette idée s'est-il laissé aller à ses soupçons? Ici encore arrive Diderot, et sa lettre à Rousseau sur le voyage de madame d'Épinay; mais cette lettre même de Diderot a une histoire différente dans les *Mémoires de madame d'Epinay* et dans les *Confessions.*

« Pendant les derniers jours que madame d'Épinay avait passés à la campagne, Rousseau avait paru redoubler d'attachement pour elle. La veille du jour où elle quitta Épinay, tandis qu'ils étaient seuls ensemble, on apporta à madame d'Épinay ses lettres; il s'en trouva une pour Rousseau, adressée chez elle; elle la lui remit. »

La lecture de cette lettre causa à celui-ci un mouvement de dépit si violent, que, se croyant seul, il se frappa la tête de ses deux poings en jurant. « Qu'avez-vous? lui dit-elle; quelle nouvelle vous met dans cet état? Mordieu! dit-il en jetant à terre la lettre qu'il venait de déchirer de ses dents, ce ne sont pas là des amis; ce sont des tyrans! Quel ton impérieux prend ce Diderot! Je n'ai que faire de leurs conseils [1]. » Madame d'Épinay ramasse la lettre, et elle en donne un extrait; mais comme dans les *Confessions* nous avons la lettre même de Diderot, c'est là qu'il faut la lire:

« Je suis fait pour vous aimer et pour vous donner du chagrin (écrit Diderot à Rousseau). J'apprends que madame d'Épinay va à Genève, et je n'entends point dire que vous l'accompagniez. Mon ami, content de ma-

1. *Mémoires de madame d'Epinay*, année 1757.

dame d'Épinay, il faut partir avec elle; *mécontent, il faut partir beaucoup plus vite. Êtes-vous surchargé du poids des obligations que vous lui avez?* voilà une occasion de vous acquitter en partie et de vous soulager. Trouverez-vous une autre occasion dans votre vie de lui témoigner votre reconnaissance? Elle va dans un pays où elle sera comme tombée des nues. Elle est malade; elle aura besoin d'amusement et de distraction. L'hiver! voyez, mon ami. L'objection de votre santé peut être beaucoup plus forte que je ne la crois; mais êtes-vous plus mal aujourd'hui que vous ne l'étiez il y a un mois, et que vous ne le serez au commencement du printemps? Ferez-vous dans trois mois d'ici le voyage plus commodément qu'aujourd'hui? Pour moi, je vous avoue que si je ne pouvais supporter la chaise, je prendrais un bâton et je la suivrais. Et puis ne craignez-vous point qu'on ne mésinterprète votre conduite? On vous soupçonnera ou d'ingratitude *ou d'un autre motif secret.* Je sais bien que, quoi que vous fassiez, vous aurez toujours pour vous le témoignage de votre conscience; mais ce témoignage suffit-il seul, et est-il permis de négliger jusqu'à certain point celui des autres hommes? Au reste, mon ami, c'est pour m'acquitter avec vous et avec moi que je vous écris ce billet. S'il vous déplaît, jetez-le au feu, et qu'il n'en soit non plus question que s'il n'eût jamais été écrit. Je vous salue, vous aime, et vous embrasse [1]. »

J'ai souligné dans cette lettre de Diderot ce qui devait, étant lu par madame d'Épinay, amener inévitablement entre elle et Rousseau une explication. Quant au mot de Diderot, « on vous soupçonnera d'ingratitude *ou d'un autre motif secret,* » il a trait à la passion que Rousseau avait pour madame d'Houdetot. C'était là, disait-on dans le monde, le motif qui empêchait Rousseau d'accompagner ma-

1. *Confessions*, livre IX.

dame d'Épinay à Genève [1]. Je fais cette remarque pour qu'il soit bien entendu que le motif secret dont parle Diderot ne se rapporte pas le moins du monde aux ignobles commérages du maître d'hôtel et de Thérèse. Je reviens maintenant à l'explication entre madame d'Épinay et Rousseau. « Si vous êtes mécontent de madame d'Épinay, écrivait Diderot, c'est une raison de plus de l'accompagner. » — « Mécontent de moi, monsieur ! s'écria madame d'Épinay lisant cette phrase; quels sont donc mes torts avec vous, s'il vous plaît? » — Rousseau revint comme d'un rêve, et resta interdit de l'imprudence que la colère venait de lui faire commettre; il arracha la lettre des mains de madame d'Épinay, et enfin, pressé de répondre : « C'est, dit-il, la suite de ces anciennes inquiétudes [2]; mais vous m'avez dit qu'elles n'étaient pas fondées; je n'y pense plus, vous le savez bien. Est-ce que réellement cela vous ferait plaisir que j'allasse à Genève? — Et vous vous êtes permis, lui dit madame d'Épinay, de m'accuser auprès de M. Diderot? — Je l'avoue, reprit-il; je vous en demande pardon. Il vint me voir; alors j'avais le cœur oppressé, je ne pus résister à l'envie de lui confier ma peine. Le moyen d'avoir de la ré-

1. Madame d'Houdetot voulait que Rousseau accompagnât madame d'Épinay à Genève. « Elle me témoigna combien elle aurait désiré que j'eusse fait le voyage de Genève, prévoyant qu'on ne manquerait pas de la compromettre dans mon refus, ce que la lettre de Diderot semblait annoncer d'avance. » *Confessions*, livre IX.

2. La lettre anonyme qu'il avait accusé madame d'Épinay d'avoir écrite à Saint-Lambert.

serve avec celui qui nous est cher! — Vous trouvez donc qu'il en coûte moins, monsieur, de soupçonner son amie et de l'accuser sans vraisemblance et sans certitude? — Si j'avais été sûr, madame, que vous eussiez été coupable, je me serais bien gardé de le dire; j'en aurais été trop humilié, trop malheureux. — Est-ce aussi la raison, monsieur, qui vous a empêché depuis de dissuader M. Diderot? — Sans doute, vous n'étiez pas coupable; je n'en ai pas trouvé l'occasion, et cela devenait indifférent. » Madame d'Épinay, indignée, voulut le chasser de son appartement. Il tomba à ses genoux et lui demanda grâce, en l'assurant qu'il allait écrire sur-le-champ à Diderot pour la justifier. « Tout comme il vous plaira, lui dit-elle; rien de votre part ne peut plus m'affecter. Vous ne vous contentez pas de me faire la plus mortelle injure; vous me jurez tous les jours que votre vie ne suffira pas pour la réparer, et en même temps vous me peignez aux yeux de votre ami comme une créature abominable; vous souffrez qu'il garde cette opinion, et vous croyez que tout est dit en lui mandant aujourd'hui que vous vous êtes trompé. — Je connais Diderot, lui répondit-il, et la force qu'ont sur lui les premières impressions; j'attendais que j'eusse quelques preuves pour vous justifier. — Monsieur, reprit-elle, sortez; votre présence me fait mal : je suis trop heureuse de partir; je ne pourrais prendre sur moi de vous revoir. Vous pouvez dire à tous ceux qui vous le demanderont, que je n'ai point désiré que vous vinssiez avec moi, parce qu'il ne pouvait jamais nous convenir de voyager ensemble, dans l'état où votre santé et la mienne sont

réduites. Allez, et que je ne vous revoie pas[1] ! »

Le récit de madame d'Épinay a sur celui que fait Rousseau dans ses *Confessions* un avantage incontestable : il explique à merveille pourquoi Rousseau a quitté l'Hermitage. Madame d'Épinay lui ayant défendu de la revoir, il ne pouvait plus rester à l'Ermitage chez elle. Dans le récit des *Confessions*, au contraire, on ne comprend pas bien pourquoi Rousseau quitte l'Hermitage, sinon qu'il se brouille avec madame d'Épinay parce qu'elle a voulu l'enmener à Genève. « Si j'eusse été, dit-il, dans mon état naturel après la proposition et le refus de ce voyage de Genève, je n'avais qu'à rester tranquille, et tout était dit. » C'est vrai, s'il n'y avait pas eu l'explication que raconte madame d'Épinay et que Rousseau passe sous silence. « Mais j'en avais sottement fait une affaire qui ne pouvait rester dans l'état où elle était : et je ne pouvais me dispenser de toute explication ultérieure qu'en quittant l'Hermitage ; ce que je venais de promettre à madame d'Houdetot de ne pas faire, au moins pour le moment présent. » Quelles raisons madame d'Houdetot avait-elle donc données à Rousseau pour ne point quitter l'Hermitage ? « Des raisons, dit Rousseau, toutes-puissantes sur mon cœur. » Je ne sais si je me trompe, mais il me semble facile, après tout ce que je viens de citer, de comprendre et de suivre la conduite de Rousseau, plus absurde encore qu'elle n'est méchante, et qui ne devient ingrate qu'à cause de la vanité qu'il met à se croire infaillible. Rousseau ne voulait pas aller à Genève

1. *Mémoires de madame d'Épinay*, année 1757.

avec madame d'Épinay; Diderot là-dessus écrit à Rousseau qu'il est obligé d'honneur et de reconnaissance à accompagner madame d'Épinay; Rousseau croit aussitôt qu'il y a un complot fait pour l'emmener à Genève : dans sa colère, il laisse voir à madame d'Épinay la lettre de Diderot, et madame d'Épinay y voit, non ce qui regarde Rousseau, mais ce qui la regarde, chose fort naturelle, c'est-à-dire que Rousseau l'a accusée auprès de Diderot. De là l'explication dont Rousseau ne parle pas dans ses *Confessions*, non plus que de la défense que lui fait madame d'Épinay de jamais la revoir, ce qui équivalait à lui donner congé de l'Hermitage. D'un autre côté, Rousseau, congédié par madame d'Épinay, ne voulait pas avoir l'air de recevoir le congé, il voulait le donner ; de là son ardeur à grossir la querelle qu'il faisait à madame d'Épinay d'avoir tramé un complot pour l'emmener à Genève. Ce complot créait un tort à madame d'Épinay et donnait un grief à Rousseau contre elle.

La lettre de Diderot à Rousseau avait dû naturellement irriter madame d'Épinay et amener l'explication qui fit la rupture. Cette lettre devait aussi irriter Rousseau et le jeter dans cette aveugle colère qui lui fit montrer la lettre de Diderot à madame d'Épinay. Était-ce à cause du ton de pédagogue que prenait Diderot? Ce ton devait irriter Rousseau; mais il était ordinaire chez Diderot. Ce qui irritait surtout Rousseau et ce qui inquiétait sa vanité, c'était l'idée même du séjour à Genève avec madame d'Épinay. Le sentiment qui lui rendait cette idée insupportable éclate dans une lettre à Saint-Lambert,

où il se plaint que madame d'Houdetot veuille aussi qu'il aille à Genève. « Quoi qu'il arrive, dit-il, je ne veux pas aller m'étaler dans mon pays à la suite d'une fermière générale [1]. » Voilà, ne nous y trompons pas, le vrai mot de la situation. Toutes les raisons que lui donnait Diderot pour accompagner madame d'Épinay l'en détournaient au lieu de l'y décider. Vous êtes l'obligé de madame d'Épinay. — J'entends ! on veut que je sois son valet, et cela dans mon pays même. — Madame d'Épinay n'a pas de relations à Genève ; elle y tombe des nues. — Croit-on que j'aie à Genève uue famille riche et puissante qui va entourer madame d'Épinay ? Eh non ! elle verra que ma famille est composée de bonnes gens, mais de petites gens. Elle écrira à Paris que le citoyen de Genève est un petit bourgeois, et elle montrera à Genève que le grand écrivain de Paris n'a qu'une condition précaire et subalterne dans le monde. Je perdrai des deux côtés : à Paris le prestige de ma citoyenneté génevoise, à Genève le prestige de ma réputation littéraire.

En même temps, chose fort naturelle avec l'esprit inquiet et défiant de Rousseau, plus il craignait le voyage de Genève, plus il croyait au complot fait pour l'y entraîner. C'est par ces dispositions d'esprit qu'il faut expliquer la lettre que Rousseau écrivit à madame d'Épinay dans les derniers temps du séjour de celle-ci à Paris, et qui hâta encore la rupture. « Je ne disconviens pas, dit-il, que le désir de m'avoir avec vous ne soit obligeant et m'honore ; mais outre

1. *Correspondance*, 1757, p. 276.

que vous m'aviez témoigné ce désir avec si peu de chaleur, *que vos arrangements de voiture étaient déjà pris*[1], je ne puis souffrir qu'une amie emploie l'autorité d'autrui pour obtenir ce que personne n'eût mieux obtenu qu'elle. Je trouve à tout cela un air de tyrannie et d'intrigue qui m'a donné de l'humeur, et je ne l'ai peut-être que trop exhalée, mais seulement avec votre ami et le mien (Grimm et Diderot). Je n'ai pas oublié ma promesse[2]; mais on n'est pas le maître de ses pensées, et tout ce que je puis faire est de vous dire la mienne en cette occasion pour être désabusé si j'ai tort... J'ignore comment tout ceci finira; mais, quoi qu'il arrive, soyez sûre que je n'oublierai jamais vos bontés pour moi, et que, quand vous ne voudrez plus m'avoir pour esclave, vous m'aurez toujours pour ami. »

Madame d'Épinay ne répondit pas à cette lettre; mais Rousseau poursuivant toujours ses deux idées fixes, toutes contradictoires qu'elles étaient l'une à l'autre, d'une part d'accuser madame d'Épinay d'un complot, afin d'avoir un grief contre elle, et d'autre part de tâcher de rester à l'Hermitage le plus longtemps qu'il pourrait, parce que cela lui était commode et doux, Rousseau écrivit à Grimm une longue lettre qui répondait à sa double pensée, qui accusait et qui priait, qui commençait la guerre et

1. Madame d'Épinay ne voulait donc pas emmener Rousseau : il le reconnaît.

2. C'était la promesse de justifier madame d'Épinay auprès de Diderot, promesse faite pendant l'explication qu'a racontée madame d'Épinay. Cette lettre confirme ainsi le récit de madame d'Épinay.

qui offrait la paix : lettre pleine d'éloquence, parce qu'elle exprimait les défiances de Rousseau et son impatience des bienfaits reçus, toutes ses passions enfin ; lettre pleine d'habileté en même temps, parce que la passion et même la manie n'ôtent pas l'habileté. Citons quelques passages de cette lettre, ceux où éclate le plus cette ardeur d'être ingrat qui fait ici l'éloquence de Rousseau.

« Dites-moi, Grimm, pourquoi tous mes amis prétendent que je dois suivre madame d'Épinay? Ai-je tort, ou seraient-ils tous séduits? Auraient-ils tous cette basse partialité toujours prête à prononcer en faveur du riche, et à surcharger la misère de cent devoirs inutiles, qui la rendent plus inévitable et plus dure?.... Qu'est-ce qui peut m'obliger à suivre madame d'Épinay ? L'amitié, la reconnaissance, l'utilité qu'elle peut retirer de moi? Examinons tous ces points.

« Si madame d'Épinay m'a témoigné de l'amitié, je lui en ai témoigné davantage ; les soins ont été mutuels, et du moins aussi grands de ma part que de la sienne..... Quant aux bienfaits, premièrement je ne les aime point, je n'en veux point, et je ne sais aucun gré de ceux qu'on me fait supporter par force; j'ai dit cela nettement à madame d'Épinay, avant d'en recevoir aucun d'elle. Ce n'est pas que je n'aime à me laisser entraîner comme un autre à des liens si chers, quand l'amitié les forme; mais, dès qu'on veut trop tirer la chaîne, elle rompt, et je suis libre.... Venons à l'article de l'utilité. Madame d'Épinay part dans une bonne chaise de poste, accompagnée de son mari, du gouverneur, de son fils, et de cinq ou six domestiques; elle va dans une ville peuplée et pleine de société, où elle n'aura que l'embarras du choix.... Considérez mon état, mes maux, mon humeur, mes moyens, mon goût, ma manière de vivre, plus forte désormais que les hommes et la raison même; voyez, je vous prie, en quoi je puis servir madame d'Épinay dans

ce voyage, et quelles peines il faut que je souffre, sans lui être jamais bon à rien. Soutiendrai-je une chaise de poste? Puis-je espérer d'achever si rapidement une si longue route sans accident? Ferai-je à chaque instant arrêter pour descendre, ou accélérerai-je mes tourments et ma dernière heure pour m'être contraint?.... Je pourrais suivre la voiture à pied, comme le veut Diderot; mais la boue, la pluie, la neige me retarderont beaucoup dans cette saison. Quelque fort que je coure, comment faire vingt-cinq lieues par jour? Et, si je laisse aller la chaise, de quelle utilité serai-je à la personne qui va dedans?

« Je crois voir d'où viennent tous les bizarres devoirs qu'on m'impose ; c'est que tous les gens avec qui je vis me jugent toujours sur leur sort, jamais sur le mien, et veulent qu'un homme qui n'a rien vive comme s'il avait six mille livres de rente et du loisir de reste. Personne ne sait se mettre à ma place, et ne veut voir que je suis un être à part, qui n'a point le caractère, les maximes, les ressources des autres, et qu'il ne faut point juger sur leurs règles [1]. »

Je disais, au commencement de ces études sur la vie et les ouvrages de Jean-Jacques Rousseau, que Rousseau me semblait souvent une sorte de sauvage transporté, par je ne sais quel hasard singulier, dans les salons du dix-huitième siècle. Dans la lettre à Grimm, je reconnais tout à fait ce sauvage moitié naturel et moitié affecté que j'essaie de définir. Rousseau dit qu'il est un être à part : il a raison ; oui, il est à part, non pas seulement par son caractère et par son génie, mais par sa vie et par sa condition. Pauvre, il vivait avec des riches, chez des riches, et n'osait pas s'y faire servir. Il y a des pauvres qui se font hardiment parasites et commensaux : Rousseau

1. *Correspondance*, année 1757.

n'avait pas cette intrépidité de mauvais aloi. Il y a des pauvres de bon sens qui ne prennent des riches que le plaisir de la conversation, qui causent avec les grands, mais qui ne vivent pas avec eux ; Rousseau n'avait pas cette habile retenue ; il se donnait tout entier du premier coup, quitte à se retirer brusquement tout entier au premier caprice. Il acceptait tout le premier jour : services, bienfaits, caresses, il était prodigue à recevoir, si j'ose ainsi parler ; mais dès le lendemain il commençait à faire ses comptes, et tâchait de s'acquitter par le mécontentement. Il recouvrait l'indépendance par l'ingratitude ; alors il sentait sa pauvreté et ses inconvénients, mais c'était pour s'en faire des griefs ; alors il parlait avec une emphase injurieuse de ses souliers qu'il nettoyait lui-même au milieu de vingt domestiques qui le servaient. Il y avait en lui toutes les sortes de pauvres : le pauvre timide et embarrassé, le pauvre envieux et ingrat, enfin le pauvre gourmé et déclamateur, ce qui est un genre de pauvre tout récent, et qui procède beaucoup de Rousseau. Ce sont tous ces pauvres, le bon et le mauvais, le vrai et le faux, que je retrouve dans cette lettre à Grimm, qui est à la fois un chef-d'œuvre d'éloquence et d'ingratitude.

Cette lettre était faite évidemment pour le public, et elle pouvait lui faire illusion ; mais, jugée par les amis de Rousseau et de madame d'Épinay, par ceux qui avaient vu tout ce que madame d'Épinay avait mis de bonté et de délicatesse dans sa conduite envers Rousseau, par ceux qui avaient même souvent averti madame d'Épinay qu'elle gâtait Rousseau, comme on gâte un enfant, et qu'elle s'en repentirait,

jugée par la société du temps, cette lettre devait l'indigner et l'indigna. Que veut en effet Rousseau, se disaient Grimm et Diderot, à parler si fastueusement de sa pauvreté et de ses inconvénients? Sommes-nous des riches par hasard? Ne travaillons-nous pas pour vivre, comme il fait lui-même? Nous n'en vivons pas moins dans le monde, et nous y vivons de bonne grâce, sans mendicité et sans envie. Que ne fait-il comme nous? Nous avons parmi les riches et les grands des amis qui nous obligent, sans que nous nous hâtions d'être ingrats envers eux, pour prouver que nous ne sommes pas leurs valets. Voilà ce que devaient se dire Grimm et Diderot, Grimm surtout, indigné de voir madame d'Épinay si mal récompensée de ses bienfaits. Il écrivit donc à Rousseau une lettre violente, et dans cette déclaration de rupture Rousseau ne vit qu'un dernier témoignage du complot tramé depuis longtemps contre lui.

Il n'avait pourtant pas encore quitté l'Hermitage, et même il désirait tellement y rester pendant l'hiver de 1757 à 1758, qu'il écrivit de nouveau à ce sujet à madame d'Épinay, alors à Genève, lui disant : « J'ai voulu quitter l'Hermitage et je le devais; mais on prétend qu'il faut que j'y reste jusqu'au printemps; et, puisque mes amis le veulent, j'y resterai jusqu'au printemps, si vous y consentez[1]. » Madame d'Épinay, informée par Grimm de sa rupture avec Rousseau[2]

1. *Confessions*, liv. IX.

2. « Quelques jours avant votre départ, j'ai reçu une lettre de Rousseau, pour justifier la répugnance qu'il marquait à vous suivre. Elle est le comble de la folie et de la méchanceté. C'est

et décidée aussi à rompre avec lui après tant de mauvais procédés, lui répondit : « Puisque vous vouliez quitter l'Hermitage et que vous le deviez, je suis étonnée que vos amis vous aient retenu. Pour moi, je ne consulte point les miens sur mes devoirs, et je n'ai plus rien à vous dire sur les vôtres. » Le congé était clair et dur, plus dur même qu'il n'appartient à madame d'Épinay. Rousseau quitta immédiatement l'Hermitage, et alla s'établir à Montmorency, dans une petite maison qu'il garda pendant un an, jusqu'en 1759, où il alla s'établir chez M. le duc de Luxembourg, au château de Montmorency.

La rupture était faite avec Grimm et madame d'Épinay; restait Diderot, Diderot que Rousseau accusait depuis longtemps d'être un tyran, et qu'il soupçonnait déjà d'être un ennemi. Dans les derniers jours que passa Rousseau à l'Hermitage, Diderot l'y vint voir. Cette visite de Diderot était, si je ne me trompe, une sorte d'enquête que celui-ci venait faire. Il voulait savoir à quoi s'en tenir sur les griefs de Rousseau contre madame d'Épinay; il voulait aussi s'expliquer pourquoi Saint-Lambert se plaignait de l'impertinence de Rousseau. Diderot avait intérêt à éclaircir ce dernier point. Rousseau en effet, vers la fin de sa passion pour madame d'Houdetot, avait dit un jour à Diderot que Saint-Lambert avait tort de se plaindre de lui, attendu que sa passion pour ma-

pourquoi je n'ai pas voulu vous la faire lire au moment de notre séparation. Je lui ai répondu comme il le méritait et comme vous auriez toujours dû faire. » (Lettre de Grimm à madame d'Épinay. *Mémoires de madame d'Epinay*, année 1757.

dame d'Houdetot avait toujours été honnête et pure, et qu'il ne lui avait même jamais avoué ses sentiments. Diderot, s'échauffant là-dessus, conseilla à Rousseau d'écrire à Saint-Lambert, de lui avouer sa passion pour madame d'Houdetot et de lui promettre d'étouffer son amour, tout pur qu'il était. Rousseau jura qu'il écrirait la lettre, et il l'écrivit. A quelque temps de là, Diderot rencontre Saint-Lambert chez le baron d'Holbach; on parle de Rousseau. Saint-Lambert laisse échapper quelques mots de mépris. Diderot s'étonne, et prenant Saint-Lambert à part : « N'avez-vous donc pas reçu, lui dit-il, une lettre de Rousseau? — De quelle lettre me parlez-vous? lui répond Saint-Lambert. Je n'en ai reçu qu'une, à laquelle on ne répond qu'avec des coups de bâton. » Et Saint-Lambert apprend à Diderot que la lettre de Rousseau, au lieu d'être un aveu et une excuse à la fois héroïque et sentimentale, comme l'avait conseillé Diderot, n'est qu'un long sermon sur la liaison entre Saint-Lambert et madame d'Houdetot. Diderot furieux écrit à Rousseau ; point de réponse. Alors il vient à l'Hermitage chercher cet éclaircissement que Rousseau ne voulait pas lui donner.

Ici encore, comme toujours, deux récits.

« Diderot est allé hier à l'Hermitage afin de s'expliquer avec Rousseau, dit Grimm dans une lettre à madame d'Épinay. Le soir, à son retour, il m'écrivit la lettre dont je vous envoie copie, car elle est belle et mérite d'être conservée. Ce matin, il est venu me voir, et m'a conté le détail de sa visite. Rousseau était seul au fond de son jardin; Du plus loin qu'il aperçut Diderot, il lui cria d'une voix

de tonnerre, et le visage allumé : « Que venez-vous faire ici? — Je viens savoir, lui répondit le philosophe, si vous êtes fou ou méchant. — Il y a quinze ans, reprit Rousseau, que vous me connaissez; vous savez que je ne suis pas méchant, et je vais vous prouver que je ne suis pas fou : suivez-moi. » Il le mène aussitôt dans son cabinet, ouvre une cassette remplie de papiers, en tire une vingtaine de lettres, qu'il eut cependant l'air de trier sur les autres papiers: « Tenez, dit-il, voilà des lettres de la comtesse, prenez au hasard, et lisez ma justification. » La première sur laquelle Diderot tombe, il y lit très-clairement les reproches les plus amers que lui fait la comtesse d'abuser de sa confiance, pour l'alarmer sur ses liaisons avec le marquis, tandis qu'il ne rougit pas d'employer les piéges, la ruse et les sophismes les plus adroits pour la séduire. « Ah! certes, vous êtes fou, s'écria Diderot, de vous être exposé à me laisser lire ceci; lisez donc vous-même; cela est clair. » Rousseau pâlit, balbutia, puis entra dans une fureur inconcevable, fit une sortie contre le zèle indiscret des amis, et ne convint jamais qu'il eût tort. Connaissez-vous rien de comparable à cette folie?.... Aujourd'hui Rousseau fait un crime à Diderot de s'être expliqué avec le marquis, et l'accuse hautement d'avoir révélé son secret; ce qui est encore bien gauche, car il le force à le divulguer pour éviter de passer pour un traître. Voilà cet homme qui faisait un code de l'amitié. Il y a à lui pardonner toute la journée; et il ne passe rien aux autres. »

Voyons maintenant cette lettre de Diderot dont parle Grimm. Elle confirme le récit de Grimm, mais elle montre aussi la singulière exagération de paroles que Diderot mettait partout.

« Cet homme est un forcené. Je l'ai vu, je lui ai reproché, avec toute la force que donnent l'honnêteté et une sorte d'intérêt qui reste au fond du cœur d'un ami qui lui est dévoué depuis longtemps, l'énormité de sa con-

duite; les pleurs versés aux pieds de madame d'Épinay, dans le moment même où il la chargeait près de moi des accusations les plus graves [1]; cette odieuse apologie qu'il vous a envoyée, et où il n'y a pas une seule des raisons qu'il avait à dire;... que sais-je encore? Je ne suis point content de ses réponses; *je n'ai pas eu le courage de le lui témoigner*, j'ai mieux aimé lui laisser la misérable consolation de croire qu'il m'a trompé. Qu'il vive! Il a mis dans sa défense un emportement froid qui m'a affligé. J'ai peur qu'il ne soit endurci. Adieu, mon ami; je vous embrasse bien tendrement. Je me jette dans vos bras comme un homme effrayé; je tâche en vain de faire de la poésie, mais cet homme me revient tout à travers mon travail; il me trouble, et je suis comme si j'avais à côté de moi un damné. Il est damné, cela est sûr. Adieu, mon ami!... Grimm, voilà l'effet que je ferais sur vous, si je devenais jamais un méchant : en vérité, j'aimerais mieux être mort. Il n'y a peut-être pas le sens commun dans tout ce que je vous écris, mais je vous avoue que je n'ai jamais éprouvé un trouble d'âme si terrible que celui que j'ai. Oh! mon ami, quel spectacle que celui d'un homme méchant et bourrelé! Brûlez, déchirez ce papier, qu'il ne retombe plus sous vos yeux; *que je ne revoie plus cet homme-là;* il me ferait croire aux diables et à l'enfer. Si je suis jamais forcé de retourner chez lui, *je suis sûr que je frémirai tout le long du chemin*. J'avais la fièvre en revenant. *Je suis fâché de ne lui avoir pas laissé voir l'horreur qu'il m'inspirait*, et je ne me réconcilie avec moi qu'en pensant que vous, avec toute votre fermeté, vous ne l'auriez pas pu à ma place : je ne sais pas s'il ne m'aurait pas tué. On entendait ses cris jusqu'au bout du jardin, et je le voyais! Adieu, mon ami, j'irai demain vous voir; j'irai chercher un homme de bien, auprès duquel je m'asseye, qui me rassure, et qui chasse de mon âme je ne sais quoi d'infernal qui la tourmente et qui

1. Ces mots viennent confirmer encore le récit de l'explication entre Rousseau et madame d'Épinay, dont Rousseau ne dit pas un mot dans les *Confessions*.

s'y est attaché. Les poëtes ont bien fait de mettre un intervalle immense entre le ciel et les enfers. En vérité, la main me tremble. »

Dirai-je l'effet que me fait cette lettre? Elle me laisse froid. Diderot a beau s'y échauffer et s'y agiter; plus il se remue, moins il m'émeut. Singulière indignation, après tout, que celle de Diderot ! Quand il est avec Rousseau, il est calme; il ne lui témoigne rien; il consent même à paraître dupe. Ce n'est que dans son cabinet qu'il s'emporte et qu'il tressaille. N'est-ce pas là le comédien qui ne prend la passion que lorsqu'il entre en scène? Encore un coup, je n'accuse pas Diderot d'hypocrisie. Avec Rousseau il était tranquille et raisonnable, parce que c'était l'homme qui était en jeu; mais aussitôt qu'il est rentré chez lui et qu'il a écrit, l'écrivain s'est mis de la partie; alors, grâce à son imagination, la visite de l'Hermitage s'est changée en scène de drame et de roman. Rousseau n'a plus été l'homme moitié malade et moitié méchant que nous connaissons; il est devenu un forcené, un damné! Ç'ont été les fureurs d'Oreste, des cris affreux, que sais-je? il aurait tué Diderot ! Je m'étonne même que Diderot ne se soit pas cru tué. Cependant rassurons-nous : Diderot n'a pas laissé voir l'horreur que lui inspirait *ce méchant et ce bourrelé;* il a attendu, pour ressentir toute cette horreur et pour l'exprimer, qu'il fût rentré chez lui et qu'il fût, comme le disait Rousseau dans la lettre à Grimm, les pieds au feu et bien chaudement enveloppé dans sa robe de chambre fourrée. Sommes-nous sûrs au moins qu'il ne reverra pas Rousseau? Oui, puisqu'il ne veut pas même revoir la lettre où

il raconte qu'il a vu cet homme-là : à plus forte raison ne voudra-t-il pas voir l'homme lui-même ! Non, Diderot ne répond de rien ; il pourra revoir Rousseau, *il pourra être forcé de retourner chez lui*. Mais alors, grand Dieu ! qu'arrivera-t-il ? Ce qui arrivera ! c'est que *Diderot frémira tout le long du chemin*. J'entends : il frémira avant, il frémira après, il sera calme pendant. Le drame ici, vraiment, touche à la comédie.

Rousseau, qui avait reçu son congé de Grimm et de madame d'Épinay, et dont l'orgueil avait souffert, crut pouvoir reprendre sa revanche avec Diderot et rompre avec lui le premier ; il voulut même donner à cette rupture une grande publicité. Il venait de publier la *Lettre sur les Spectacles;* il écrivit dans la préface : « J'avais un aristarque sévère et judicieux ; je ne l'ai plus, je n'en veux plus : mais je le regretterai sans cesse, et il manque encore bien plus à mon cœur qu'à mes écrits. » Et il ajouta en note ce passage de l'Ecclésiaste : « Si vous avez tiré l'épée contre votre ami, n'en désespérez pas, car il y a un moyen de revenir vers votre ami ; si vous l'avez attristé par vos paroles, ne craignez rien, il est possible encore de vous réconcilier avec lui ; mais pour l'outrage, le reproche injurieux, la révélation du secret et la plaie faite à son cœur en trahison, point de grâce à ses yeux : il s'éloignera sans retour. » Ainsi il accusait Diderot d'avoir révélé le secret de cette passion pour madame d'Houdetot que tout le monde connaissait, et qu'il avait lui-même avouée à Saint-Lambert. Diderot ne répondit pas ; mais, comme il le dit lui-même dans une lettre : « Nos amis communs ont jugé entre lui et moi ; je

les ai tous conservés, et il ne lui en reste aucun[1]. »

Moins inquiet et moins défiant, Rousseau aurait-il pu rester lié longtemps encore avec Grimm, avec Diderot, avec la société philosophique du temps? La chose était difficile, Rousseau ayant les opinions et les sentiments qu'il avait. Son génie l'éloignait de l'école philosophique, et son caractère l'écartait du monde. En 1757, Rousseau écrivait à madame d'Épinay, encore son amie : « Croyez-moi, ma bonne amie, Diderot est maintenant un homme du monde. Il fut un temps où nous étions tous deux pauvres et ignorés, et nous étions amis. J'en puis dire autant de Grimm ; mais ils sont devenus tous deux des gens importants... J'ai continué d'être ce que j'étais, et nous ne nous convenons plus. » Non, Rousseau n'avait pas continué d'être ce qu'il était, non plus que Grimm et Diderot : ils avaient grandi, ce qui est le plus dangereux écueil des amitiés ; car à mesure que les hommes s'élèvent, leurs sentiments et leurs idées, en se développant, risquent de se heurter. Entre gens obscurs et ignorés, dans le cercle de la vie privée les occasions de rencontre et de choc sont bien moins fréquentes que dans la vie publique ; les froissements aussi sont moins sensibles. Or ne nous y trompons pas ; les philosophes du dix-huitième siècle, par l'ascendant qu'ils commençaient à avoir dans le monde, avaient, pour ainsi dire, déjà les avantages et les inconvénients de la vie publique ; ils étaient les orateurs, non de la tribune politique, qui n'existait pas, mais de cette tribune philoso-

1. *Mémoires de madame d'Épinay*, année 1757.

phique et sociale qui était partout où il y avait un salon. D'amis privés, les philosophes du dix-huitième siècle devenaient donc peu à peu des amis politiques, avec toutes les chances de zizanie et de désunion qu'a l'amitié politique. Combien n'avons-nous pas vu d'amis désunis par la politique à mesure qu'ils s'élevaient? Effet de l'ambition et de la jalousie! dira-t-on; non, en vérité : effet seulement de la diversité inévitable des idées et des sentiments développée et manifestée par la puissance des événements. Personne ne résiste à sa vocation, quand la vocation est aidée par les circonstances; personne ne continue d'être ce qu'il était, et Rousseau, en 1758, n'était certes plus ce qu'il était avant le *Discours sur les arts* et le *Discours sur l'inégalité des conditions humaines*. Sa vocation contre l'école philosophique, qui en 1749 était déjà le penchant de son esprit, était devenue une sorte d'ascendant et de nécessité en 1758.

En comparant l'amitié entre Rousseau, Grimm et Diderot avec l'amitié politique, je crois avoir fait comprendre pourquoi elle n'a pas duré, pourquoi la rupture a eu tant d'éclat, et je crois en même temps m'être ménagé une excuse d'avoir raconté avec tant de détails ces brouilleries, qui paraissent peu importantes à n'en considérer que le sujet, mais qui, par leurs effets, sont pour ainsi dire les événements politiques de l'histoire littéraire du dix-huitième siècle.

FIN DU TOME PREMIER.

323

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME PREMIER

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME PREMIER.

Paris. — Imprimerie Viéville et Capiomont, rue des Poitevins, 6.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

SA VIE ET SES OUVRAGES

II

Paris. — Imp. VIÉVILLE et CAPIOMONT, 6, rue des Poitevins

SAINT-MARC GIRARDIN

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

SA VIE ET SES OUVRAGES

AVEC UNE INTRODUCTION

Par M. Ernest BERSOT
MEMBRE DE L'INSTITUT

TOME SECOND

PARIS
CHARPENTIER ET CIE, LIBRAIRES-ÉDITEURS
28, QUAI DU LOUVRE, 28

1875

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

SA VIE ET SES OUVRAGES

CHAPITRE IX

ROUSSEAU ET LE THÉATRE

LA LETTRE SUR LES SPECTACLES. — LE THÉATRE
A GENÈVE. — LA QUESTION DU THÉATRE AVANT ROUSSEAU.
DISCUSSION ENTRE ROUSSEAU ET D'ALEMBERT.
DE LA PURGATION DES PASSIONS AU THÉATRE SELON ARISTOTE
ET CORNEILLE.
INFLUENCE DU THÉATRE SUR LA CONDITION DES FEMMES.

Rousseau avait quitté l'Hermitage et tous ses anciens amis. Il était allé s'établir, au commencement de 1758, dans une petite maison qui avait un belvédère ouvert sur la vallée de Montmorency et le lac Saint-Gratien ou d'Enghien, et c'est là qu'il écrivit sa *Lettre sur les spectacles*. Il nous apprend lui-même dans ses *Confessions* quelle était sa disposition d'esprit en composant cette lettre : « Jusqu'a-

lors, dit-il, l'indignation de la vertu m'avait tenu lieu d'Apollon ; la tendresse et la douceur d'âme m'en tinrent lieu cette fois. Les injustices dont je n'avais été que spectateur m'avaient irrité : celles dont j'étais devenu l'objet m'attristèrent, et cette tristesse sans fiel n'était que celle d'un cœur trop aimant, trop tendre, qui, trompé par ceux qu'il avait crus de sa trempe, était forcé de se retirer au dedans de lui... A tout cela, se mêlait un certain attendrissement sur moi-même, qui me sentais mourant et qui croyais faire au public mes derniers adieux. Voilà les secrètes causes du ton singulier qui règne dans cet ouvrage, et qui contraste si prodigieusement avec celui du précédent[1]. »

La *Lettre sur les spectacles* n'a pas, selon moi, le ton mélancolique et doux que Rousseau croit y avoir mis. Si le style est plus souple et plus facile que celui du discours *sur l'Inégalité des conditions*, s'il est moins tendu et moins raide, s'il a enfin les grandes qualités de l'auteur, sans en avoir les défauts, cela tient à ce que Rousseau alors avait déjà composé la moitié de la *Nouvelle Héloïse*, et qu'il avait acquis plus d'aisance et plus de liberté qu'au commencement de sa carrière ; mais Rousseau, toujours dupe de son imagination, croyait que, s'il écrivait plus facilement, cela tenait à l'état de son âme et à la liberté qu'il avait recouvrée par sa rupture avec ses amis : nouveau et curieux témoignage de ce penchant à je ne sais quelle indépendance sauvage qui fait le fond du caractère de Rousseau.

1. Le discours sur *l'Inégalité des conditions*.

Quant à nous, sans chercher à retrouver dans la *Lettre sur les spectacles* les mystères que Rousseau croit y avoir mis, sans y chercher Grimm, madame d'Épinay, madame d'Houdetot, Saint-Lambert et Rousseau lui-même, quoiqu'il prétende y avoir représenté tous ces personnages, abordons ce nouvel écrit de Rousseau et examinons la question qu'il y débat : les spectacles sont-ils bons ou mauvais ? servent-ils à corriger les mœurs ou à les corrompre ?

I

Disons d'abord à quelle occasion Rousseau fit sa *Lettre contre les spectacles*. Il n'y avait point de théâtre à Genève. En 1714, le Conseil d'État y avait autorisé des marionnettes ; mais bientôt le Consistoire fit interdire les marionnettes, parce que des acteurs s'étaient peu à peu mêlés ou substitués aux marionnettes et jouaient des pièces de Molière. En 1738, Genève ayant été agitée par des troubles qui allèrent jusqu'à la guerre civile, la France, Zurich et Berne intervinrent et envoyèrent des médiateurs. Ces médiateurs, surtout le comte de Lautrec, médiateur français, demandèrent qu'il fût permis à une troupe de comédiens de donner quelques représentations. En vain le Consistoire s'y opposa ; ses plaintes ne furent pas écoutées. Cependant ces représentations théâtrales ne durèrent guère, et nous trouvons dans les extraits des registres du Conseil d'État de Genève

que le 16 décembre 1738 « le Consistoire remontra que la comédie causait une perte de temps considérable, surtout aux étudiants et aux apprentis, qu'elle enracinait dans les cœurs l'esprit de mondanité, nourrissait l'amour du luxe et le goût de la parure, détournait des assemblées religieuses et causait une dépense considérable, puisque les comédiens avaient retiré l'année dernière neuf ou dix mille livres, qu'en un mot il serait à désirer qu'on l'interdît à perpétuité. On résolut après cela, disent les registres, de ne point prolonger au directeur la permission qui lui avait été accordée pour trente-deux représentations. » Cet extrait des registres du Conseil d'État nous montre comment la comédie essayait de s'introduire à Genève, et comment les vieilles mœurs genevoises et le consistoire, gardien naturel de ces vieilles mœurs, résistaient à cette introduction.

En 1755, Voltaire s'était établi à Ferney. Il y avait bâti un théâtre dans son château, il y faisait jouer et il y jouait lui-même ses tragédies. Les Genevois qu'il invitait venaient assister à ces représentations, et le goût du théâtre se répandait peu à peu dans Genève. Voltaire aurait voulu que Genève eût un théâtre public, afin sans doute d'avoir le plaisir d'y faire jouer ses pièces devant un vrai parterre et non plus, comme chez lui, devant un parterre de salon. D'Alembert, dans l'article *Genève* de l'Encyclopédie, conseilla aux Genevois d'avoir un théâtre. Rousseau lut cet article, et fit sa *Lettre sur les spectacles*, par dépit, dit-on, et par jalousie contre Voltaire et contre les philosophes : non ! Rousseau

ne fit en cela que suivre la pensée qui l'avait déjà inspiré dans ses autres ouvrages. La *Lettre sur les spectacles* fait partie de la croisade que Rousseau entreprit contre la civilisation du dix-huitième siècle ou plutôt contre la civilisation moderne. Il proscrit le théâtre comme il proscrit les arts, la littérature et même le commerce et l'industrie [1]. Rousseau a peur d'une bonne moitié au moins des mouvements du cœur et de l'esprit humain. Il supprime une partie de l'homme afin de gouverner l'autre plus aisément. Il n'y a pas, disons-le hardiment, il n'y a pas un des reproches faits à l'ascétisme chrétien qui ne s'applique justement à la morale et à la politique de Rousseau. J'ajoute qu'au moins l'ascétisme chrétien, en fermant à l'homme la carrière du côté du monde, lui en ouvre une immense du côté du ciel.

Je sais bien qu'il faut ici tenir compte de l'observation que fait Rousseau, quand il se défend du reproche d'être ennemi des lettres et des arts : il écrit, dit-il, pour les petits États et non pour les grands, pour les petites républiques et non pour les empires. « Dans une grande ville, pleine de gens intrigants, désœuvrés, sans religion, sans principes, dont l'imagination, dépravée par l'oisiveté, la fainéantise, par l'amour du plaisir et par de grands besoins, n'engendre que des monstres et n'inspire que des forfaits; dans une grande ville où les mœurs et l'honneur ne sont rien, parce que chacun, déro-

1. Voyez ce que j'ai cité de son discours *sur l'Économie politique.*

bant aisément sa conduite aux yeux du public, ne se montre que par son crédit et n'est estimé que par ses richesses; la police ne saurait trop multiplier les plaisirs permis, ni trop s'appliquer à les rendre agréables, pour ôter aux particuliers la tentation d'en chercher de plus dangereux;... mais, dans les petites villes, dans les lieux moins peuplés, où les particuliers, toujours sous les yeux du public, sont censeurs nés les uns des autres, et où la police a sur tous une inspection facile, il faut suivre des maximes toutes contraires[1]. »

Quel que soit le soin qu'ait Rousseau de restreindre lui-même la portée de ses réflexions et d'en modérer l'application pour en excuser la rigueur, cependant il condamne absolument le théâtre. Il ne dit pas en effet, prenez-y bien garde, que les spectacles sont un bien partout, excepté pour les petits États ; il dit au contraire que les spectacles sont un mal partout, excepté pour les grands États, et cela parce que les grands États sont eux-mêmes un mal, parce que dans les grandes villes civilisées et corrompues il faut des amusements pour empêcher les crimes, il faut une pâture réglée aux mauvaises passions, de peur qu'elles ne deviennent furieuses. Nous devons donc traiter la question générale des bons et des mauvais effets du théâtre, puisque c'est cette question générale que Rousseau traite dans sa lettre à d'Alembert.

1. *Lettre à M. d'Alembert*, p. 139, édition Furne.

II

Cette question est depuis longtemps controversée, et il est curieux de jeter un coup d'œil rapide sur l'histoire de ce débat, ne fût-ce que pour se convaincre du petit nombre d'arguments qui sont à la disposition de l'esprit humain pour défrayer les discussions de ce monde. L'homme ici-bas joue toujours la même pièce avec des gestes différents.

Depuis Platon, qui, n'osant pas attaquer ouvertement la mythologie, se mit à attaquer Homère, les philosophes de l'antiquité sont peu favorables au théâtre. Cicéron, dans les *Tusculanes*, se moque de la prétention que la comédie avait déjà de son temps d'être une école de mœurs et d'enseigner l'art de réprimer les passions. La comédie, en effet, par cette prétention maladroite, a souvent donné prise sur elle. Comme elle sentait bien qu'elle pouvait quelquefois passer pour frivole et licencieuse, elle a voulu déconcerter les accusateurs par sa hardiesse, et elle a déclaré qu'elle était l'institutrice des mœurs. C'est là-dessus que Cicéron la reprend : « O l'admirable réformatrice des mœurs que la poésie, qui met au nombre des dieux l'amour, l'auteur des vices et de la licence ! Je parle ici de la poésie comique, qui n'existerait pas sans ces vices qu'aiment les hommes

et qui font le sujet principal des comédies[1]. » Sénèque prétend qu'il n'y a rien de si pernicieux que le théâtre : « C'est là que le plaisir introduit aisément le vice dans l'âme des hommes ; on en sort toujours plus cupide, plus ambitieux, plus porté au luxe et au plaisir[2]. » Le père Lebrun, qui dans son *Discours sur la comédie* cite ce passage de Sénèque contre le théâtre, aurait dû remarquer qu'il s'agit surtout dans cette lettre des jeux du cirque et des combats de gladiateurs. Il y a plus, Sénèque ne conseille pas seulement à Lucilius de fuir les spectacles, il lui conseille d'éviter le monde : « Tu me demandes ce que tu dois surtout éviter ; évite le monde. Quant à moi, j'avoue ma faiblesse ; jamais je n'y vais sans revenir moins bon...... Les sociétés nombreuses sont mauvaises[3]. » Sénèque parle ici du monde comme en pourrait parler un docteur de l'Église. En effet, si nous voulons fuir ce qui excite les passions, il faut fuir le monde aussi bien que le théâtre : l'un ne vaut pas mieux que l'autre pour le chrétien ou pour le philosophe.

Le père Lebrun, dans son *Discours sur la comédie*, est tellement empressé de recueillir des témoignages contre le théâtre, qu'il en prend même dans Ovide, et j'avoue qu'il serait piquant de voir l'auteur de *l'Art d'aimer* témoigner contre la comédie et contre la licence des mœurs. Ce témoignage aurait

1. *Tusculanes*, livre IV.

2. Sénèque, lettre VII.

3. « Quod tibi vitandum præcipue existimes, quæris? Turbam. Ego certe confiteor imbecillitatem meam : nunquam mores quos intuli, refero... Inimica est multorum conversatio. »

l'air d'une confession. « Ovide, dit le père Lebrun, avoue que les jeux sont une semence de corruption, et il exhorte Auguste à supprimer les théâtres. » Je suis tout embarrassé d'avoir à reprendre un contre-sens dans le grave auteur. Ovide se plaint qu'Auguste l'ait condamné comme un docteur de libertinage : « Les vers d'amour, dit-il, ne corrompent que ceux qui sont déjà prêts à la corruption. Il n'y a pas de livres innocents pour ceux qui les lisent sans innocence. Tous les livres peuvent nuire ; supprimerez-vous les livres ? Les spectacles peuvent corrompre ; détruirez-vous les théâtres[1] ? » Il n'y a certes là aucune exhortation sérieuse à détruire les théâtres.

Auguste d'ailleurs, quand même Ovide ou quelque autre poëte plus accrédité qu'Ovide lui aurait conseillé de supprimer les spectacles, n'en aurait rien fait. Le pain et les spectacles étaient les deux grands moyens de gouvernement des empereurs sur le peuple de Rome. Tous ceux qui avant Auguste avaient visé au souverain pouvoir avaient offert des spectacles au peuple. Pompée fit bâtir un cirque en pierre, et les vieux sénateurs l'avaient accusé de corrompre par là les mœurs publiques. Jusque-là en effet, dit Tacite dans ses *Annales*[2], il n'y avait que des cirques en bois qu'on construisait pour la circonstance et qu'on détruisait ensuite. « Avec un cirque permanent, le goût du plaisir et de la licence allaient s'introduire à Rome; » mais comme la licence et l'oisi-

1. .... Ludi quoque semina præbent nequitiæ : tolli tota theatra jube. — *Tristes*, liv. II, épit. 1re, v. 280.

2. *Annal.*, liv. XIV, ch. 20.

veté sont les plaisirs ou les consolations de la servitude, il fallait que les empereurs nourrissent et amusassent le peuple. Auguste fit donc aussi bâtir un cirque, et même il assistait aux jeux qui s'y donnaient, *quia civile rebatur misceri voluptatibus vulgi*, parce qu'il était de sa politique de se mêler aux plaisirs du peuple. Il n'y a que les bons empereurs qui osassent contenir ou contrarier le goût que le peuple avait pour les spectacles. Marc-Aurèle ne permit les jeux du cirque que le soir, de peur d'interrompre le travail et le commerce; mais le peuple murmura et dit que l'empereur voulait rendre tout le monde philosophe. Jusque dans les derniers temps, le théâtre et le cirque furent un des principaux soucis du gouvernement impérial, et Théodoric lui-même, maître de l'Italie, continua avec soin cette tradition des empereurs. Il assigna des appointements aux comédiens et répara le cirque et le théâtre à Rome [1]. Les malheurs de la guerre et de l'invasion n'interrompaient point les spectacles. Il y eut des villes prises par les barbares pendant que le peuple était au théâtre. A Antioche, sous Gallien, le peuple assistait, dans le cirque, aux bouffonneries d'un mime, quand tout à coup la femme du mime qui jouait avec lui s'écria : Si je ne rêve, voilà les Perses ! En effet, c'étaient les Perses qui pillaient et brûlaient la ville, et qui commencèrent à massacrer les spectateurs. A Carthage, ce fut aussi pendant une représentation du cirque que la ville fut prise par les Vandales, si bien que les cris de ceux qu'on massacrait

1. Voyez les lettres de Cassiodore, liv. III.

se mêlaient, dit Salvien, aux cris de ceux qui applaudissaient dans le cirque : *confundebatur vox morientium voxque bacchantium, ac vix discerni poterat plebis ejulatio quæ cadebat in bello et sonus populi qui clamabat in circo*[1]. Trèves enfin ayant été plusieurs fois saccagée par les barbares, les habitants qui survivaient à ces désastres demandaient aux empereurs des jeux du cirque en dédommagement et en consolation de leurs malheurs, *qui excidio superfuerant quasi pro summo deletæ urbis remedio circenses ab imperatoribus postulabant*[2]. La fureur du plaisir est la dernière énergie dont soient capables les vieilles sociétés.

Les pères de l'Église sont plus sévères encore contre le théâtre que les philosophes anciens. Je n'en suis pas étonné : ils sont plus sévères gardiens des mœurs, et en outre le théâtre se rattachait à la mythologie par tant de liens, qu'en attaquant le théâtre, les pères de l'Église attaquaient l'idolâtrie; mais je ne veux pas résumer leurs arguments, qui se retrouvent dans la controverse du dix-septième et du dix-huitième siècle. Le débat en effet s'est engagé dans ces deux siècles, prenant dans chaque siècle la forme du temps : au dix-septième siècle, il est entre les théologiens ; au dix-huitième, entre les philosophes.

Un des confidents, et je dirais volontiers un des employés littéraires du cardinal de Richelieu, l'abbé d'Aubignac, auteur de la *Pratique du théâtre*, fit par

1. Salvien, *de Gubernatione Dei*, liv. VI.
2. *Ibid.*

l'ordre de Richelieu un projet de réforme du théâtre. Dans ce projet, il traite des mauvais effets des spectacles et propose les moyens d'y remédier : ces moyens sont curieux à connaître. On y sent le génie impérieux et despotique de Richelieu, qui voulait tout diriger et tout organiser. En fondant l'Académie française, il voulait administrer les lettres; en faisant faire un plan de réforme pour le théâtre, il voulait administrer les spectacles. L'esprit des lettres est si naturellement libéral, que l'Académie française, que Richelieu avait faite pour l'autorité, a vécu et vit par la liberté. Quant au théâtre, Richelieu mourut avant d'en avoir fait la réforme; mais l'abbé d'Aubignac nous en a conservé le plan. Richelieu, dans ce projet, commence, soit comme cardinal, soit comme ministre, par relever le théâtre et les acteurs de la censure qui les frappait. « Une déclaration du roi, dit-il, portera d'une part que, les jeux du théâtre n'étant plus un acte de fausse religion et d'idolâtrie comme autrefois, mais seulement un divertissement public, et d'un autre côté, les représentations étant ramenées à l'honnêteté et les comédiens ne vivant plus dans la débauche et avec scandale, Sa Majesté lève la note d'infamie décernée contre eux par les ordonnances et arrêts[1]. » Cependant, pour que les comédiens méritent la réhabilitation qui leur est accordée, l'abbé d'Aubignac propose plusieurs mesures : « 1° qu'il soit interdit aux filles de monter sur le théâtre, si elles n'ont leur

1. *Projet du théâtre*, à la suite de la *Pratique*, par l'abbé d'Aubignac, t. Ier, p. 354.

père ou leur mère dans la compagnie; 2° que les veuves soient obligées de se remarier six mois après l'accomplissement de leur année de deuil, et qu'elles ne jouent pas pendant leur année de deuil; 3° Sa Majesté établira une personne de probité et de capacité comme directeur, intendant ou grand-maître des théâtres et des jeux publics en France, qui aura soin que le théâtre se maintienne en l'honnêteté, qui veillera sur les actions des comédiens et qui en rendra compte au roi pour y donner l'ordre nécessaire. »

Ce grand-maître des théâtres (et je ne voudrais pas répondre que le bon abbé d'Aubignac n'attachât pas à la création de la grande-maîtrise des théâtres quelque espérance personnelle; c'est l'ordinaire des faiseurs de plans de s'y ménager toujours quelque place, comme les anciens peintres se mettaient volontiers eux-mêmes dans un coin de leurs tableaux), ce grand-maître des théâtres a toute sorte d'attributions importantes et diverses; il choisit les acteurs « et les oblige d'étudier la représentation des spectacles aussi bien que les récits et les expressions des sentiments, afin qu'on n'y voie rien que d'achevé; » il lit les pièces des poëtes déjà accrédités et « en examine l'honnêteté et la bienséance, le reste y demeurant au péril de leur réputation. Pour les nouveaux poëtes, leurs pièces sont examinées par le grand-maître et réformées selon ses ordres[1]. » Le grand-maître est également chargé « de trouver un lieu commode et spacieux pour dresser un théâtre selon les modèles qui seront donnés à l'exemple des

1. *Projet de théâtre*, à la suite de la *Pratique*, p. 355.

anciens... Autour de ce théâtre seront bâties des maisons pour loger gratuitement les deux troupes de comédiens nécessaires à la ville de Paris. »

Je ne veux faire aucune comparaison malséante; mais quand je vois ce projet de théâtre et même de phalanstère dramatique, si je puis ainsi dire, proposé par un abbé à un cardinal, il m'est impossible de ne pas penser qu'à cette époque, où la vie religieuse refleurissait dans les couvents par les réformes de quelques grands chefs d'ordre, l'idée d'imiter les institutions monastiques s'étendait à tout, même au théâtre, et que le bon abbé d'Aubignac se faisait en quelque sorte prieur d'une congrégation dramatique qu'il s'agissait de réformer.

Le goût public épura le théâtre mieux que ne l'aurait fait le grand-maître[1]. Cependant l'Église continua à être sévère contre le théâtre. Nicole et Bossuet interdisent sans hésiter les spectacles et les déclarent dangereux pour les mœurs. La controverse soutenue sur ce sujet en 1666 par Nicole et en 1694 par Bossuet mérite une attention particulière.

En 1665, Desmarets de Saint-Sorlin, auteur des *Visionnaires* et du poëme de *Clovis*, s'étant fait dévot, avait attaqué et calomnié les jansénistes. Cette manière de faire pénitence de ses péchés sur le dos des jansénistes donna aussitôt pour alliés à Desmarets

1. Un de nos jeunes professeurs, M. Boissière, a montré tout récemment (*Athenæum français* du 24 juin) comment, sous l'inspiration du goût public, Corneille, dans les éditions successives de son théâtre, avait épuré son style. Cette collation des éditions de Corneille de 1633 à 1682, quoique faite seulement sur *Mélite*, est une excellente leçon de critique.

tous les ennemis de Port-Royal; mais comme les docteurs de Port-Royal étaient de grands controversistes, et « qu'ils se servaient volontiers de la colère pour défendre la justice[1], » ils prirent fort vivement à partie ce poëte comique et ce romancier qui s'érigeait en théologien; ils ne se bornèrent pas à attaquer le poëte, ils attaquèrent aussi la comédie, et cette attaque attira Racine dans la lice, de telle sorte que le débat s'engagea entre Port-Royal et Racine, c'est-à-dire entre les maîtres et l'élève, car Racine était élève de Port-Royal; mais il était poëte dramatique et ne pouvait souffrir que « les faiseurs de romans et les poëtes de théâtre fussent traités d'empoisonneurs publics, non des corps, mais des âmes. » C'était de ce nom que les austères controversistes de Port-Royal appelaient les auteurs dramatiques, et même, comme s'ils avaient songé à leur ancien élève, ils avaient dit que « plus le poëte a eu soin de couvrir d'un voile d'honnêteté les passions criminelles qu'il décrit, plus il les a rendues dangereuses et capables de surprendre et de corrompre les âmes simples et innocentes[2]. »

Racine avait à Port-Royal une tante qui ne lui épargnait pas les réprimandes sur son goût pour le théâtre; il paraît même qu'il n'était plus reçu à

1. Trait excellent du portrait d'Arnauld sous le nom de Timante dans la *Clélie*, t. VI, p. 1142.

2. *Les Visionnaires*, lettre première. — *Les Visionnaires*, qui sont la suite des *Imaginaires*, sont des lettres faites par Nicole pour défendre Port-Royal contre Desmarets. Depuis les *Provinciales*, tous les débats se traitaient en lettres. La mode y était; mais les imitateurs restaient loin du modèle.

Port-Royal ; il s'imagina que l'auteur des *Visionnaires* l'avait eu en vue en parlant des poëtes qui couvraient d'un voile d'honnêteté les passions criminelles. « Mon père prit cela pour lui, dit Louis Racine dans ses notes sur la vie de son père ; il écouta un peu trop sa vivacité naturelle ; il prit la plume, et sans rien dire à personne, il fit et répandit dans le public une lettre sans nom d'auteur, où il turlupinait ces messieurs de la manière du monde la plus sanglante et la plus amère. La lettre fit grand bruit ; les molinistes y battirent des mains et furent charmés d'avoir enfin trouvé ce qu'ils cherchaient depuis si longtemps et si inutilement, c'est-à-dire un homme dont ils pussent opposer la plume à celle de Pascal, bien fâchés cependant de ne pas connaître l'auteur de la lettre[1]... »

Il y a ici plusieurs traits à marquer pour l'histoire littéraire : la sévérité de Port-Royal contre la comédie et son attachement à la vieille tradition de l'Église ; la vivacité de Racine encore jeune et dans son temps *d'égarements et de misères,* comme il le dit lui-même plus tard dans une lettre à madame de Maintenon[2], croyant défendre sa cause et même sa personne en défendant le théâtre, n'hésitant pas à rompre en visière à ses anciens maîtres et à se faire l'allié d'un mauvais poëte ; les molinistes enfin ou les jésuites acceptant l'alliance avec le théâtre ou avec ses défenseurs : voilà ce qui dans la question appartient à l'histoire du temps. Mais à côté de cela

1. Racine, t. VI, édit. de La Harpe, 1807, p. 6.
2. Racine, t. VII, édit. de La Harpe, 1807, p. 517.

il y a les arguments qui appartiennent au sujet même du débat, les arguments pour le théâtre dans la lettre de Racine, les arguments contre dans Nicole.

En homme habile et qui devine tout l'art de la polémique, dès qu'il s'en mêle, Racine attaque l'austérité de Port-Royal bien plus qu'il ne défend le relâchement du théâtre, et même il ne commence point par justifier le théâtre, mais la poésie en général. « Nous connaissons, dit-il aux docteurs de Port-Royal, l'austérité de votre morale; nous ne trouvons point étrange que vous damniez les poëtes, vous en damnez bien d'autres qu'eux. Ce qui nous surprend, c'est de voir que vous voulez empêcher les hommes de les honorer. Eh! messieurs, contentez-vous de donner les rangs dans l'autre monde; ne réglez point les récompenses de celui-ci. Vous l'avez quitté il y a longtemps. Laissez-le juge des choses qui lui appartiennent. Plaignez-le, si vous voulez, d'aimer des bagatelles et d'estimer ceux qui les font; mais ne leur enviez point de misérables honneurs auxquels vous avez renoncé. » Deux amis de Port-Royal, Dubois, le traducteur des *Lettres de saint Augustin*, et Barbier d'Aucourt, répondirent à Racine, et celui-ci, se piquant au jeu, fit une seconde lettre plus vive et plus mordante encore que la première, où, prenant les *Provinciales* pour des scènes de comédie (et il avait bien raison de les prendre ainsi): « Dites-moi, messieurs, qu'est-ce qui se passe dans les comédies? On y joue un valet fourbe, un bourgeois avare, un marquis extravagant, et tout ce qu'il y a dans le monde de plus digne de risée.

J'avoue que le provincial a mieux choisi ses personnages; il les a cherchés dans les couvents et dans la Sorbonne; il introduit sur la scène tantôt des jacobins, tantôt des docteurs et toujours des jésuites. Combien de rôles leur fait-il jouer? Tantôt il amène un jésuite bonhomme, tantôt un jésuite méchant, et toujours un jésuite ridicule. Le monde en a ri pendant quelque temps, et le plus austère janséniste aurait cru trahir la vérité que de n'en pas rire. »

Cette seconde lettre faite, Racine, avant de l'imprimer, alla la lire à Boileau. Celui-ci écouta de grand sang-froid, loua extrêmement le tour et l'esprit de l'ouvrage et finit en disant : « Cela est fort joliment écrit; mais vous ne songez pas que vous écrivez contre les plus honnêtes gens du monde. » « Cette parole, dit Louis Racine, fit aussitôt rentrer mon père en lui-même, et comme c'était l'homme du monde le plus éloigné de toute ingratitude et le plus pénétré des devoirs de l'honnête homme, les obligations qu'il avait à ces messieurs lui revinrent toutes à l'esprit: il supprima sa seconde lettre et sa préface et retira le plus qu'il put des exemplaires de la première lettre... Si jamais faute a pu être réparée par un repentir sincère, ç'a été certainement celle-là. J'ai été témoin du regret qu'il en a eu toute sa vie; il n'en parlait qu'avec une humilité et une confusion capables seules de l'effacer. » Le monument du repentir de Racine est son admirable *Histoire de Port-Royal;* mais je n'ai pu résister au plaisir de citer cette anecdote, qui honore Boileau et Racine, et qui fait que nous pouvons avoir avec eux le plaisir exquis pour l'âme d'estimer ce que nous admirons.

Les deux lettres de Racine, que nous n'avons eu quelque sorte que malgré lui et contre le vœu de son repentir, ne font guère pour justifier les spectacles. La question est bien mieux traitée dans une lettre de Boileau en 1707. Il y avait eu entre Boileau, Massillon et M. de Montchesnay[1], une conversation sur les bons ou les mauvais effets du théâtre. Massillon, fidèle à la tradition de l'Église, proscrivait absolument la comédie[2]; M. de Montchesnay était de l'avis de Massillon. Boileau défendait le théâtre, mais d'abord il commençait par distinguer soigneusement la comédie des comédiens. « Du reste, vous avancez une maxime qui n'est pas, ce me semble, soutenable, disait-il à ses interlocuteurs (car sa lettre n'est évidemment que le résumé de sa conversation); c'est à savoir, qu'une chose qui peut produire quelquefois de mauvais effets dans des esprits vicieux, quoique non vicieuse d'elle-même, doit être absolument défendue, quoiqu'elle puisse d'ailleurs servir au délassement et à l'instruction des

1. Auteur d'un *Bolæana* publié en 1743.

2. « Les spectacles sont-ils des œuvres de Satan ou des œuvres de Jésus-Christ?... Quoi! les spectacles tels que nous les voyons aujourd'hui, plus criminels encore par la débauche publique des créatures infortunées qui montent sur le théâtre que par les scènes impures ou passionnées qu'elles débitent, les spectacles seraient les œuvres de Jésus-Christ! Jésus-Christ animerait une bouche d'où sortent des airs profanes et lascifs! Jésus-Christ formerait lui-même les sons d'une voix qui corrompt les cœurs! Jésus-Christ paraîtrait sur les théâtres en la personne d'un acteur ou d'une actrice effrontée, gens infâmes selon les lois des hommes!... Non! ce sont là des œuvres de Satan! » (Sermon *sur le petit nombre des élus*.)

hommes. Si cela est, il ne sera plus permis de peindre dans les églises des vierges Maries, ni des Suzannes, ni des Madeleines agréables de visage, puisqu'il peut fort bien arriver que leur aspect excite la concupiscence d'un esprit corrompu. La vertu convertit tout en bien, et le vice tout en mal. Si votre maxime est reçue, il ne faudra plus non-seulement voir représenter ni comédie ni tragédie, mais il n'en faudra plus lire aucune ; il ne faudra plus lire ni Virgile, ni Théocrite, ni Térence, ni Sophocle, ni Homère... Croyez-moi, attaquez nos tragédies et nos comédies, puisqu'elles sont ordinairement fort vicieuses, mais n'attaquez point la tragédie et la comédie en général, puisqu'elles sont d'elles-mêmes indifférentes... Je vous soutiens, quoi qu'en dise le père Massillon, que le poëme dramatique est une poésie indifférente de soi-même, et qui n'est mauvaise que par le mauvais usage qu'on en fait[1]. » Voilà la question bien posée, et voilà les arguments qu'on peut employer pour défendre la cause du théâtre. La comédie n'est point une école, le drame n'est point une leçon, comme le soutiennent ses maladroits apologistes ; la poésie dramatique, comme tous les autres genres de littérature et comme l'esprit humain lui-même, peut servir au bien comme au mal. Tout dépend de l'usage qu'on en fait.

Nous venons de voir les arguments que Racine en 1666 et Boileau en 1707 faisaient valoir pour la comédie. Voyons maintenant comment les défen-

1. Lettres de Boileau, édition de Berryat Saint-Prix, t. IV, p. 601.

seurs de la tradition de l'Église proscrivaient nettement le théâtre et la comédie. Nous ne voulons pas examiner les arguments qu'ils employaient : nous les retrouverons dans la controverse de Rousseau ; nous cherchons seulement en ce moment si les docteurs qui ont proscrit la comédie ont bien compris la cause du plaisir qu'ils proscrivaient. Ils ont fort bien compris, selon nous, la cause du plaisir que nous prenons au théâtre, et leurs censures du théâtre expliquent de la manière du monde la plus ingénieuse la nature de l'émotion dramatique. Il y a toute une poétique dans leur excommunication.

Les deux principaux censeurs du théâtre en 1666 sont le prince de Conti et Nicole.

Le prince de Conti avait beaucoup aimé le théâtre, et il avait protégé Molière. Plus tard, il se fit dévot fort sincèrement, devint janséniste, et s'efforça, par une sorte de zèle expiatoire, de détruire le plaisir qu'il avait aimé. Il rassembla avec soin les passages des pères qui condamnaient les spectacles, et les publia en les faisant précéder d'un *Traité sur la Comédie*, qui est un des meilleurs écrits de notre langue au dix-septième siècle ; je ne puis pas en faire un plus grand éloge. Dans ce traité, le prince de Conti est fort sévère contre le théâtre ; mais, jusque dans la sévérité du censeur, on retrouve l'expérience de l'homme qui a beaucoup connu et beaucoup aimé le théâtre ; et c'est là ce qui fait le mérite, je dirais presque l'agrément de cet ouvrage, fait dans un esprit de pénitence.

« Ce qu'il y a de plus déplorable dans la comédie, dit le prince de Conti, c'est que les poëtes sont

maîtres des passions qu'ils traitent, mais ils ne le sont pas de celles qu'ils ont ainsi émues. Ils sont assurés de faire finir celles de leur héros et de leur héroïne avec le cinquième acte, et que les comédiens ne diront que ce qui est dans leur rôle, parce qu'il n'y a que leur mémoire qui s'en mêle; mais le cœur, ému par cette représentation, n'a pas les mêmes bornes : il n'agit pas par mesure. Dès qu'il se trouve attiré par son objet, il s'y abandonne selon toute l'étendue de son inclination, et souvent, après avoir résolu de ne pousser pas les passions plus avant que les héros de la comédie, il s'est trouvé bien loin de son compte. L'esprit, accoutumé à se nourrir de toutes les manières de traiter la galanterie, n'étant plein que d'aventures agréables et surprenantes, de vers tendres, délicats et passionnés, fait que le cœur dévoué à tous ces sentiments n'est plus capable de retenue[1]. » En vain les défenseurs de la comédie prétendaient que le théâtre finit toujours par montrer le vice puni et la vertu récompensée. Le prince de Conti a trop l'expérience du cœur humain pour se payer de cette raison. « Le poëte, après avoir répandu son venin dans tout un ouvrage d'une manière agréable, délicate et conforme à la nature et au tempérament, croit en être quitte pour faire faire quelque discours moral par un vieux roi représenté pour l'ordinaire par un fort méchant comédien, dont le rôle est désagréable, dont les vers sont secs et languissants, quelquefois même mauvais, parce

1. *Traité sur la Comédie*, par le prince de Conti, 1666, p. 26-27.

que c'est dans ces endroits que le poëte se délasse des efforts d'esprit qu'il vient de faire en traitant les passions[1] ; » et, pour achever sa réponse, le prince de Conti cite quelques vers de Godeau, un ancien mondain aussi devenu évêque. « Je sais bien, dit Godeau dans un sonnet sur la comédie,

Qu'on y voit à la fin couronner l'innocence.
. . . .
Mais en cette leçon si pompeuse et si vaine,
Le profit est douteux et la perte certaine;
Le remède y plaît moins que ne fait le poison;
Elle peut réformer un esprit idolâtre,
Mais pour changer leurs mœurs et régler leur raison,
Les chrétiens ont l'église et non pas le théâtre[2].

Dans ces vers, judicieux plutôt qu'élégants, Godeau fait une distinction juste que ne fait pas le prince de Conti : la comédie peut servir à la morale du monde; elle est inutile et dangereuse pour la morale chrétienne. Elle peut être un remède dans le mal, elle est un péril dans le bien. La sévérité de Port-Royal n'admettait pas ces tempéraments équi-

1. *Ibid.*, p. 35. — Je ne puis pas ne point citer ici le jugement singulier que le prince de Conti fait de *Cinna* : « Y a-t-il personne qui ne songe plutôt à se récrier, en voyant jouer *Cinna*, sur toutes les choses tendres et passionnées qu'il dit à Émilie, et sur toutes celles qu'elle lui répond, que sur la clémence d'Auguste, à laquelle on pense peu, et dont aucun des spectateurs n'a jamais pensé à faire l'éloge en sortant de la comédie? » Aujourd'hui au contraire, si je ne me trompe, c'est la clémence d'Auguste qui nous touche et nous émeut. Les amours de Cinna et d'Émilie nous intéressent peu.

2. *Poésies chrétiennes et morales de Godeau*, 1662, p. 446.

tables. Ce qui heurte le plus Nicole, et ce qu'il combat avec le plus de colère, « c'est, dit-il, qu'on ait entrepris dans ce siècle-ci de justifier la comédie et de la faire passer pour un divertissement qui se pouvait allier avec la dévotion. Les autres siècles étaient plus simples dans le bien et dans le mal. Ceux qui faisaient profession de piété témoignaient par leurs actions et par leurs paroles l'horreur qu'ils avaient de ces spectacles profanes. Ceux qui étaient possédés de la passion du théâtre reconnaissaient au moins qu'ils ne suivaient pas en cela les règles de la religion chrétienne; mais il s'est trouvé des gens dans celui-ci qui ont prétendu pouvoir allier sur ce point la piété et l'esprit du monde. On ne se contente pas de suivre le vice, on veut encore qu'il soit honoré, et qu'il ne soit pas flétri par le nom honteux de vice, qui trouble toujours un peu le plaisir qu'on y prend par l'horreur qui l'accompagne. On a donc tâché de faire en sorte que la conscience s'accommodât avec la passion, et ne la vînt point inquiéter par ses importuns remords [1]. » A Dieu ne plaise que je veuille affaiblir l'autorité de ces graves et honnêtes paroles. Les pires corrupteurs sont, dans tous les temps, ceux qui changent le mal en bien ou le bien en mal, qui disent que la propriété est le vol, que le mariage est la servitude et que l'adultère est la liberté, ou bien encore que la comédie est une école de vertu et d'honnêteté. « Malheur à vous, dit Isaïe [2],

1. Nicole, *Essais de morale*, t. III, p. 237, *Traité sur la Comédie*.

2. Chapitre v, vers. 20.

qui appelez bon ce qui est mauvais et mauvais ce qui est bon, qui donnez le nom de lumière aux ténèbres et le nom de ténèbres à la lumière, qui dites que ce qui est amer est doux et que ce qui est doux est amer ! » Changer le nom des choses, c'est pour les esprits faibles confondre les idées; il y a tant d'âmes frivoles, tant de consciences incertaines ou insouciantes, qui ne connaissent leurs devoirs que par l'étiquette qu'on y met ! Changez les étiquettes, ils ne s'y reconnaissent plus.

J'approuve donc les paroles sévères de Nicole; je me demande seulement si entre ceux qui prétendent faire acte de chrétien en allant au théâtre et ceux qui se décident à être tout à fait impies en assistant à la comédie, il n'y a pas ceux qui y vont sans croire faire ni si bien ni si mal, les mondains honnêtes en un mot, qui ne sont ni des hypocrites ni des impies. Or, si je ne me trompe, ce sont ces mondains honnêtes que les casuistes ne voulaient pas damner absolument.

Le casuitisme n'est pas la morale, cela peut se dire à la décharge comme à la charge du casuitisme. La morale établit les règles de conduite, et elle ne saurait les mettre trop haut. Il faut en morale demander plus pour avoir assez; il faut viser à la vertu pour rester dans l'honnêteté. Les règles qui se font commodes, complaisantes, et qui tâchent de rattraper l'homme dans ses égarements en l'y suivant de plus ou moins loin, ces règles-là ne ramènent point l'homme au bien, et c'est l'homme, au contraire, qui, de complaisance en complaisance, les entraîne au mal. Il sied donc à la morale d'être sévère; mais le casui-

tisme, qui, au lieu de prescrire les règles, est tenu d'examiner les divers cas de la conduite humaine, le casuitisme peut être plus indulgent, de même que le juré est naturellement plus indulgent que le législateur. Le législateur précise et définit le mal qu'il veut punir, et il est à son aise pour faire cette définition, puisqu'il la fait sur des cas qu'il prévoit; le juré n'a pas affaire à ces définitions précises et rigoureuses, mais aux actions humaines, dans lesquelles le plus et le moins entrent nécessairement. Tous les vols sont également coupables, tous les voleurs ne le sont pas également, parce que les degrés du mal, comme ceux du bien, sont infinis dans l'âme humaine. Les casuistes sont des jurés : ils pèsent et examinent, d'un côté la règle, de l'autre l'action qui s'en écarte, celle-ci de fort loin, celle-ci de moins loin. La règle chrétienne et ecclésiastique est de ne point aller au théâtre; mais si je vais au théâtre voir *Athalie* ou *Polyeucte*, suis-je aussi coupable que si je vais voir un vaudeville frivole ou licencieux? Il y a donc, dans la faute que les spectateurs font en allant au théâtre, des différences incontestables qui dépendent du genre de pièces qu'ils vont voir. La règle morale peut dédaigner ces différences, elle le doit même; mais le casuitisme ou le confessionnal doit en tenir compte. Quand Nicole dit avec colère qu'il s'est trouvé de son temps *des gens qui ont prétendu pouvoir allier sur ce point la piété et l'esprit du monde*, il a raison de blâmer les moralistes relâchés et complaisants qui mettent le vice à la portée de la conscience; il a tort, s'il blâme les directeurs avisés et prudents qui distinguent au théâtre, comme dans le

monde, le genre de plaisir qu'on y va chercher. Il y a toujours eu dans l'église, à côté de ceux qui s'attachaient à la règle morale, et qui proscrivaient les spectacles comme absolument mauvais, ceux qui n'enveloppaient pas dans la même condamnation tous les auteurs et tous les spectateurs du théâtre. Les jésuites ont été de cette dernière école : accordant beaucoup à la liberté de l'homme et à ses œuvres, ils ne voulaient condamner les œuvres qu'après les avoir examinées. Quoi de plus juste? Cette doctrine avait en même temps pour eux l'avantage de donner à la direction un pouvoir presque supérieur à la règle.

Ne voulant pas entrer dans cet examen du genre de plaisir que le monde va chercher au théâtre et aimant mieux condamner absolument tous les spectacles, Nicole ne se contente pas de censurer ceux qui justifient le théâtre, il recherche avec une sagacité admirable, dans ses *Pensées sur les spectacles*[1], quelle est la nature de l'émotion dramatique, et plus il y pénètre, plus il la condamne.

1° La comédie répond au goût que nous avons pour les émotions. Le cœur aime à se sentir vivre, et ce qu'il craint le plus, c'est le calme et le repos, car il lui semble alors qu'il est en train de mourir. « Il est triste s'il n'est blessé; il est satisfait si ses plaies descendent bien avant. » Avant Nicole, saint Augustin remarque dans ses *Confessions*[2] qu'il aimait surtout les spectacles qui le faisaient pleurer,

1. *Essais de morale*, t. V, p. 366.
2. Livre III.

et les bourgeois de nos jours aiment d'autant plus une pièce qu'ils y pleurent davantage. Nous aimons donc tous l'émotion. Est-ce seulement au théâtre que nous l'aimons? Non, nous l'aimons et nous la recherchons partout, dans le monde et aux tribunaux. Pourquoi les belles dames courent-elles aux séances des cours d'assises? Pour être émues. Les raffinés aiment l'émotion, les grossiers aussi. Qu'un domestique fasse le récit de quelque aventure tragique, il exagère, il veut être ému et émouvoir. Nous sommes tous capables de pitié, mais beaucoup en sont avides; chez ceux-là, la pitié s'arrête à l'émotion, c'est-à-dire au sentiment égoïste qui nous fait sentir le mal d'autrui sans aller jusqu'au sentiment charitable qui nous le fait soulager. Ce qui fait que les gens sensibles paraissent bons, et même qu'ils croient l'être, c'est qu'on suppose qu'ils iront de l'émotion à la charité, et qu'ils accompliront leur pitié, si je puis ainsi parler, et ce qui fait qu'ils ne sont pas bons, c'est qu'ils se contentent de goûter le plaisir de la pitié, et qu'ils n'en remplissent pas les devoirs. Le théâtre excelle à satisfaire ce goût de se sentir ému sans avoir rien à souffrir et rien à prendre sur soi. « Je n'eusse pas aimé à souffrir les choses que j'aimais à regarder, » dit saint Augustin.

2° Ce n'est pas seulement par le spectacle du malheur que le théâtre nous émeut si complaisamment, c'est surtout par la représentation de nos passions. Les passions sont la vie de l'âme; elles font souvent sa souffrance, mais c'est un mal dont nous ne voulons pas guérir, et dont même nous voulons jouir.

« N'est-ce pas là vraiment, dit Nicole, une véritable frénésie? Mais les spectacles sont cette frénésie réduite en art. Ils convertissent nos maladies en plaisirs. » Quel est l'inévitable effet de la représentation des passions ainsi embellies et rendues aimables, dépouillées des inquiétudes et des soucis qui les accompagnent quand elles sont réelles, et ne donnant que l'émotion douce que cause leur image? Le cœur, s'il n'est pas blessé, est au moins amolli. « L'âme est attirée du dedans au dehors, où elle avait déjà tant d'inclination à se répandre..., et on apprend ainsi deux choses également funestes : l'une à s'ennuyer de tout ce qui est sérieux, et par conséquent de tous ses devoirs; l'autre à trouver cet ennui insupportable, et à en chercher le remède dans la dissipation. Le premier de ces désordres est un obstacle à toutes les vertus, et le second est une entrée à tous les vices [1]. »

Nous venons de voir dans les *Pensées* de Nicole tous les arguments que l'on peut employer contre le théâtre. Ces arguments n'ont plus besoin que d'être animés par l'éloquence de Bossuet et de Rousseau. C'est en 1694 que Bossuet écrivit sa *Lettre au père Caffaro*, et ses *Maximes et réflexions sur la comédie*. Le père Caffaro n'était pas un moraliste relâché ou un mauvais prêtre ; c'était un casuiste, et qui avait sur les degrés du péché qu'on fait en allant au spectacle les principes de l'école des casuistes. Habitués en effet à poser des cas et des espèces pour toutes les fautes de la conscience humaine, les ca-

1. *Essais de morale*, t. V, p. 376.

suistes imaginaient une comédie qui ne serait ni immorale ni corruptrice, au besoin même des pièces saintes, et, se demandant si c'était un péché d'assister à de pareilles représentations, ils répondaient que non. Comme directeurs des consciences et tenus de prendre en considération les intentions de l'homme, ils avaient raison ; comme apôtres et comme ministres de la règle évangélique, ils avaient tort, parce qu'ils affaiblissaient la loi et paraissaient l'accommoder aux faiblesses du cœur humain. Bossuet écrivit donc au père Caffaro, et exigea de lui une rétractation de la dissertation qu'il avait publiée sur la comédie. Celui-ci s'empressa de la donner, et la doctrine générale de l'Église contre le théâtre ne fut affaiblie par aucune mollesse et aucune condescendance. Cependant l'école des casuistes continua à maintenir la distinction qui lui était chère entre les bons et les mauvais spectacles, entre les bonnes et les mauvaises pièces. Cette distinction entre le bon et le mauvais usage du théâtre fait le fond du discours du père Porée en 1733. Le père Porée avait le droit d'aimer et de défendre le théâtre : il a fait des tragédies que Voltaire, son élève, a imitées, et des comédies pleines de franche gaieté et de bonne morale. Aussi, dans son discours prononcé au collége Louis-le-Grand devant les cardinaux de Polignac et de Bissy et devant le nonce du pape, il n'hésita pas à poser hardiment la question : le théâtre peut-il être une école capable de former les mœurs ? « Par sa nature, répondit-il, il peut l'être ; par notre faute, il ne l'est pas. » Le père Porée, on le voit, est déjà plus hardi dans la défense du théâtre que ne l'était

Boileau, puisque Boileau prétendait seulement que la poésie dramatique est indifférente par elle-même, et que le père Porée croit que le théâtre peut être une école de mœurs. « Je traiterai cette matière, continue Porée, non comme théologien, je n'en prends point ici le caractère ; non comme censeur, je n'ai point cette autorité ; non pas même comme philosophe, les subtilités philosophiques conviennent peu à un discours sur le théâtre ; je parlerai toutefois en homme qui cherche le vrai, pour lequel j'avoue ma passion, en citoyen, puisqu'on doit toujours l'être, et en chrétien, puisqu'on ne doit jamais en oublier les devoirs[1]. »

Dans la première partie de son discours, le père Porée prouve que le théâtre peut et doit être une école de bonnes mœurs, et il place la poésie dramatique au-dessus de la philosophie et au-dessus de l'histoire. Il allègue, en faveur du théâtre épuré qu'il conçoit et qu'il justifie, saint Charles Borromée, qui revoyait lui-même les pièces de théâtre qu'on représentait à Milan de son temps; Richelieu, « qui donnait à la réforme et à la perfection de la scène des jours qu'il dérobait aux affaires de la guerre, de l'Église et de l'État ; » *Esther* et *Athalie*, que Racine faisait pour l'éducation des demoiselles de Saint-Cyr ; les pièces enfin que les jésuites faisaient jouer à leurs élèves et que venaient entendre les plus grands per-

1. Je me sers de la traduction que le père Brumoy fit du discours du père Porée. En traduisant ce discours, le père Brumoy donnait une nouvelle preuve de la persévérance des jésuites dans la doctrine des casuistes sur le théâtre.

sonnages de l'Église et de l'État[1]. Dans son zèle pour le théâtre, le père Porée justifie même l'opéra, « l'opéra, il est vrai, avec un poëme vertueux, des vers coulants, mais pleins de pensées, une musique mâle et agréable, des danses à la fois aisées et sévères, légères et modestes ; l'opéra enfin réunissant l'utile à l'agréable pour insinuer dans les cœurs le pur amour de la vertu. » Ce programme d'un opéra pur et vertueux, tel que le propose le père Porée, mérite d'être pris en considération par la Commission qui vient d'être chargée de surveiller l'administration de l'Opéra.

Le père Porée s'attend à une objection, et il se la fait d'avance : si le théâtre peut être une si bonne école de mœurs, d'où vient que tant d'hommes pieux et savants condamnent absolument le théâtre ? Ils condamnent le théâtre tel qu'il est, et non le théâtre tel qu'il pourrait être. « Il y a des choses indifférentes de leur nature que l'on peut rendre bonnes ou mauvaises, et que notre perversité rend presque toujours vicieuses. » Alors Porée examine notre théâtre, et il le juge sévèrement ; il reproche à la tragédie française de s'être jetée dans la galanterie, manquant en cela aux règles de la morale comme aux règles de l'art[2]. Il est aussi sévère que Rousseau contre Molière, à qui il reproche d'avoir joué la vertu dans le *Misanthrope* et le mariage dans *George Dandin*. Il

1. Monseigneur l'archevêque de Paris vient de faire jouer une pièce de Plaute par les élèves de son petit séminaire, qui, dit-on même, l'ont très-bien jouée.

2. « Istud amatorium tragœdiæ genus.... »

s en prend enfin des vices du théâtre, et il a raison, aux spectateurs, au public, qui devrait imposer au théâtre le respect de l'honneur et de la vertu, et qui rit quand il voit le mal triompher du bien, pourvu qu'il triomphe gaiement.

Je me suis arrêté un instant sur le discours du père Porée[1], parce que ce discours, prononcé dans un collége et devant des cardinaux, montre bien mieux que la dissertation du père Caffaro, promptement rétractée par l'auteur, quelle était l'opinion d'une partie de l'Église sur la question du théâtre. La compagnie de Jésus semble être restée fidèle jusqu'à un certain point à la doctrine du père Porée. De nos jours encore, le père Boone, dans une instruction contre le théâtre, plus sévère que le discours du père Porée, se demande « s'il faut condamner absolument les personnes qui, par les devoirs de leur état, ne doivent pas abandonner la personne auguste de leur souverain, et qui, par conséquent, sont obligées de l'accompagner aux spectacles publics ? » Le père Boone permet aux aides de camp et aux dames d'honneur d'accompagner les princes au théâtre, à condition que les aides de camp et les dames d'honneur « se diront, en voyant paraître les acteurs sur la scène : Voilà des gens qui se damnent pour moi, et qu'ils gémiront du plus profond du

1. Voir l'excellente notice biographique et littéraire que vient de publier M. Alleaume sur le père Porée et sur son frère l'abbé Porée. Les deux frères méritaient un historien, et ils ne pouvaient pas en avoir un plus savant et un plus spirituel que M. Alleaume.

cœur[1]. » Cette direction d'intention peut faire sourire ; mais elle rentre dans les principes de la casuistique, c'est-à-dire dans cette équitable appréciation des circonstances d'une action, appréciation qui est le devoir de quiconque juge les hommes, soit dans un tribunal, soit dans un confessionnal. Le tort des casuistes n'est donc pas d'avoir trouvé les excuses légitimes du mal, parce que les excuses sont le droit inaliénable de la conscience humaine, mais d'avoir rédigé ces excuses et d'en avoir fait un manuel qu'on a pris pour un code complaisant offert aux pécheurs, tandis que c'était seulement une instruction adressée aux confesseurs.

III

J'ai voulu faire l'histoire de la question du théâtre depuis les temps anciens jusqu'à Rousseau, et j'ai voulu aussi indiquer, d'après Nicole, les principaux arguments des adversaires du théâtre ; je dois maintenant examiner comment Rousseau a développé ces arguments, et montrer en même temps par quelques rapprochements comment Bossuet les avait développés soixante ans avant lui[2]. Je comparerai ainsi entre elles l'éloquence du grand évêque et l'éloquence

1. J'emprunte cette curieuse citation à un article judicieux et piquant écrit dans la *Revue de l'instruction publique* (mars 1853) par M. Rigault, que je me félicite d'avoir pour collaborateur aux *Débats*.

2. Bossuet 1694, Rousseau 1758.

du philosophe, et je ferai mieux comprendre par cette comparaison la différence des temps et surtout des idées morales.

Le premier reproche que fait Nicole au théâtre, c'est qu'il favorise trop le goût que nous avons de l'émotion. Nous cherchons l'émotion pour éviter l'ennui. Or, d'où vient l'ennui? L'ennui, selon Rousseau, vient de la civilisation. Il n'y a que les peuples civilisés qui s'ennuient. « L'homme qui réfléchit peu s'ennuie peu. Le sauvage ne s'ennuie pas; il n'a pas assez d'esprit pour cela. C'est le mécontentement de soi-même, c'est le poids de l'oisiveté, c'est l'oubli des goûts simples et naturels, qui rendent si nécessaire un amusement étranger[1]. » Ici déjà Rousseau, sans le savoir peut-être, parle comme Bossuet. « L'homme, dit Bossuet dans sa *Lettre sur les spectacles*, cherche à s'étourdir et à s'oublier lui-même pour calmer la persécution de cet inexorable ennui qui fait le fond de la vie humaine depuis que l'homme a perdu le goût de Dieu. » Ainsi, selon Rousseau et selon Bossuet, l'ennui pousse les hommes au théâtre; mais l'ennui, selon Rousseau, vient de la civilisation, de l'abus de la réflexion, de l'oisiveté que donne la fortune; selon Bossuet, de la perte du goût de Dieu; mots différents, même pensée, car ce que Rousseau appelle la civilisation et ce qu'il maudit s'appelle le monde dans le langage des docteurs de l'Église, qui le maudissent aussi, parce qu'on y perd le goût de Dieu.

1. Rousseau, tome III, page 119.

Est-ce à dire que pour échapper à l'ennui que les spectacles trompent un instant, mais qu'ils ne détruisent pas, il faut que l'homme retourne dans les forêts des sauvages, loin de la civilisation, ou qu'il aille s'ensevelir dans une Thébaïde, loin du monde? Non; l'homme a contre l'ennui un meilleur refuge que la forêt ou la cellule, c'est le chez-soi, c'est la famille. « Un père, un fils, un mari, dit Rousseau, ont des devoirs si chers à remplir, qu'ils ne leur laissent rien à dérober à l'ennui. » Bonne et douce pensée que Rousseau empruntait, sans le savoir, à saint Chrysostome [1]. « Eh quoi, dit saint Chrysostome, vous avez une femme et des enfants, vous avez une maison et des amis; qu'y a-t-il de plus agréable que le chez-soi animé par l'entretien de ses amis? Y a-t-il rien qui soit plus aimable et plus charmant que les caresses d'un enfant et l'affection d'une femme, quand on aime l'honnêteté? J'ai entendu raconter une parole des Goths qui est pleine de philosophie, car, entendant parler des folies du théâtre et des honteux divertissements qu'on y va chercher : « Est-ce que les Romains, disaient-ils, n'ont ni « femme ni enfants pour avoir inventé de pareils plai- « sirs? » voulant montrer par là qu'il n'y a point de plaisir plus doux à un homme sage et réglé que celui qu'il reçoit de la société d'une honnête femme et de celle de ses enfants. » Que l'homme n'aille donc pas chercher bien loin ses plaisirs et sa joie; il les a chez lui, dans sa maison, en lui-même. Dieu, qui connaît

1. Saint Chrysostome, édition Gaume, t. VII, p. 477.

l'âme humaine qu'il a formée, a bien voulu, pour la soutenir, mettre le plaisir où il mettait le devoir et attacher l'un à l'autre dans l'institution de la famille, le plaisir au devoir pour en tempérer la sévérité, le devoir au plaisir pour aider à l'insuffisance naturelle du plaisir. C'est sur l'alliance de ces deux grandes et douces choses, le plaisir qui produit le devoir et le devoir qui produit le plaisir, qu'est fondée et bâtie la famille humaine.

Rousseau n'avait point tort de reprocher aux mondains de son temps d'avoir perdu le goût des plaisirs qui naissent des affections simples et des devoirs naturels. Voyez en effet comment d'Alembert, dans sa réponse à Rousseau, parle des devoirs et des joies de la famille. Le passage est curieux. « Sans doute, dit-il, tous nos divertissements forcés et factices, inventés et mis en usage par l'oisiveté, sont bien au-dessous des plaisirs si purs et si simples que devraient nous offrir les devoirs de citoyen, d'ami, d'époux, de fils et de père ; mais rendez-nous donc, si vous le pouvez, ces devoirs moins pénibles et moins tristes, ou souffrez qu'après les avoir remplis de notre mieux, nous nous consolions de notre mieux aussi des chagrins qui les accompagnent [1]. » Que veut dire d'Alembert et à qui demande-t-il le secret de rendre moins pénibles et moins tristes les devoirs de la famille ? Ce secret-là ne se peut demander qu'à nous-mêmes ; c'est nous qui l'avons dans notre âme, si nous avons su garder aussi dans notre âme cet

1. Édition de Rousseau de 1791. *Réponse de d'Alembert*, tome XVI, page 342.

autre secret que Dieu y a mis, le secret d'aimer. Aimez votre femme et vos enfants, et le devoir d'époux et de père ne sera plus triste et pénible. D'Alembert n'a pas besoin, pour égayer les devoirs de la famille, de consulter les philosophes ; il n'a qu'à prendre conseil du premier bourgeois ou du premier ouvrier venu; qu'il entre dans la plus modeste maison ou dans la plus simple chambre, et qu'il voie après le travail de la journée le bourgeois ou l'ouvrier assis à la table du soir couronnée de petits enfants et leur distribuant le pain bis ou blanc qu'il a gagné pour eux, il saura alors ce qu'est la joie du devoir : entendons-nous bien cependant, non pas le devoir *rempli de notre mieux*, c'est-à-dire par acquit de conscience ou par obéissance à la loi, mais le devoir rempli de tout cœur, avec un dévouement qui s'ignore et qui par conséquent se renouvelle tous les jours. Il y a plus : à ce bon et honnête bourgeois, qui est si heureux d'être père et à ces enfants qui embrassent gaiement leur père, je permets, en dépit de Rousseau, d'aller un jour au Théâtre-Français voir jouer *Monsieur de Pourceaugnac* ou *le Malade imaginaire*, non pour qu'ils se *consolent de leur mieux* des tracas de la famille, mais pour qu'ils rient ensemble (la joie des enfants sous les yeux du père et de la mère est bonne à l'âme), pour qu'ils continuent au théâtre les rires de la table domestique, et surtout pour qu'ils montrent que partout où va la famille, elle y transporte sa joie pure et saine, ses plaisirs honnêtes et naturels. Je suis disposé à croire aux dangers du théâtre; mais j'y crois surtout pour ceux qui y vont seuls. Je ne crains pas beaucoup la

loge du père de famille; je crains la stalle de balcon.

Les amusements du théâtre ne sont pas seulement, selon d'Alembert, des remèdes contre l'ennui de nos devoirs; ce sont aussi, selon ce philosophe, des leçons déguisées. L'homme va au théâtre, croyant s'amuser des défauts du prochain; il s'y corrige des siens. Telle était la prétention des philosophes du dix-huitième siècle, et le père Porée lui-même a quelque chose de cette doctrine. Comme on ne savait plus amuser le public, on prétendait l'instruire et on attribuait à la comédie un mérite qu'elle ne doit pas avoir, afin de remplacer le mérite qu'elle n'avait plus. Rousseau raille et réfute fort spirituellement cette prétention. « Nos auteurs modernes, guidés par de meilleures intentions, font des pièces plus épurées; aussi qu'arrive-t-il? Qu'elles n'ont plus de vrai comique et ne produisent aucun effet. Elles instruisent beaucoup, si l'on veut; mais elles ennuient encore davantage. Autant vaudrait aller au sermon [1]. » Rousseau croit que les comédies du dix-huitième siècle ennuyaient, parce qu'elles défendaient la morale au lieu de l'attaquer; je crois qu'il y a d'autres raisons, mais il a grande raison de dire que ce qui ennuie n'instruit pas : l'ennui ne sert qu'au mal, il corrompt par les pensées qu'il suggère, au lieu d'édifier par le calme qu'il apporte.

Le second reproche que Nicole fait au théâtre, c'est d'exciter les passions en les représentant. Le spectacle des passions humaines luttant les unes

1. Tome III, page 133.

contre les autres ou remplacées par une passion dominante, qui ne rencontre d'obstacles que ce qu'il en faut pour l'animer à la victoire, ce spectacle excite les passions plus qu'il ne les réprime. Elles apprennent à user de toutes leurs forces pour triompher à leur aise plutôt qu'à se contraindre et à se régler, elles s'instruisent au combat plutôt qu'à la discipline. « Consultez, dit Rousseau, l'état de votre cœur à la fin d'une tragédie : l'émotion, le trouble et l'attendrissement qu'on sent en soi-même, et qui se prolongent après la pièce, annoncent-ils une disposition bien prochaine à surmonter et régler nos passions ? Les impressions vives et touchantes dont nous prenons l'habitude, et qui reviennent si souvent, sont-elles bien propres à modérer nos sentiments au besoin ? Pourquoi l'image des peines qui naissent des passions effacerait-elle celle des transports de plaisir et de joie qu'on en voit aussi naître, et que les auteurs ont soin d'embellir encore pour rendre leurs pièces plus agréables ? Ne sait-on pas que toutes les passions sont sœurs, qu'une seule suffit pour en exciter mille, et que les combattre l'une par l'autre n'est qu'un moyen de rendre le cœur plus sensible à toutes [1] ? » Plus loin, revenant encore sur l'état du cœur après le plaisir du théâtre, il ajoute : « Le mal qu'on reproche au théâtre n'est pas précisément d'inspirer des passions criminelles, mais de disposer l'âme à des sentiments trop tendres, qu'on satisfait ensuite aux dépens de la vertu. Les douces émo-

1. Page 121.

tions qu'on y ressent n'ont pas par elles-mêmes un objet déterminé, mais elles en font naître le besoin; elles ne donnent pas précisément de l'amour, mais elles préparent à en sentir; elles ne choisissent pas la personne qu'on doit aimer, mais elles nous forcent à faire ce choix. »

Il y a beaucoup de finesse et de mérite dans cette peinture de l'état de l'âme après le plaisir du théâtre, et j'ajouterais volontiers après la lecture des romans; mais, avant Rousseau, Bossuet avait peint cet état de l'âme avec une pénétration de pensée et une force d'expression admirables. « Le spectacle de la lutte des passions humaines n'a d'autre effet, dit-il, que de remuer en nous un certain fonds de joie sensuelle et je ne sais quelle disposition inquiète et vague aux plaisirs des sens, qui ne tend à rien et qui tend à tout, et qui est la source secrète des plus grands péchés. »

« Je sais bien, continue Rousseau, que le théâtre a la prétention de purger les passions ; mais j'ai bien de la peine à concevoir cette règle. » Il est tout naturel que Rousseau ne comprenne pas cette règle, qui ne s'applique pas à la morale, mais à l'art. L'art ne prétend point purger les passions pour les rendre vertueuses, mais pour les rendre belles; il vise à la beauté, non à la vertu. Chercherons-nous maintenant quel est le rapport qui lie la beauté à la vertu, le beau au bon, et comment dans l'art dramatique, tel que l'entendaient les anciens, les caractères, s'ils sont formés d'après les règles de l'art, doivent tous avoir une certaine bonté et une certaine beauté? C'est là une question d'art qui s'écarte en apparence

de la question de morale que traite Rousseau. J'en dirai cependant un mot, parce que, selon moi, cette purification des caractères et des passions dramatiques et l'effet qu'ils produisent sur les spectateurs est la meilleure justification du théâtre et même de la littérature en général.

IV

Corneille, dans son premier discours : *Discours de l'utilité et des parties du poëme dramatique*, cherchant ce que veut dire Aristote quand il exige que dans la tragédie les mœurs du héros soient bonnes, cite un passage de la *Poétique* ainsi conçu : « La poésie est une imitation de gens meilleurs qu'ils n'ont été ; et comme les peintres font souvent des portraits flattés, qui sont plus beaux que l'original, et conservent toutefois la ressemblance, ainsi les poëtes représentant des hommes colères ou fainéants (nous dirions aujourd'hui débonnaires), doivent tirer une haute idée de ces qualités qu'ils leur attribuent, en sorte qu'il s'y trouve un bel exemplaire d'équité ou de dureté ; et c'est ainsi qu'Homère a fait Achille bon. Ce dernier mot est à remarquer, continue Corneille, pour faire voir qu'Homère a donné aux emportements de la colère d'Achille cette bonté nécessaire aux mœurs, que je fais consister en cette élévation de leur caractère, et

dont Robortel parle ainsi[1] : *Unumquodque genus per se supremos quosdam habet decoris gradus et absolutissimam recipit formam, non tamen degenerans a sua natura et effigie pristina.* » Ces paroles du vieux commentateur italien cité par Corneille sont excellentes ; mais Corneille les a traduites et expliquées d'un mot, quand il parle de cette *élévation* qui est propre à chaque qualité humaine, et qu'il faut que le poëte découvre et exprime. De même que chaque visage humain, si laid qu'il soit au premier coup d'œil, a son expression qui fait sa beauté, *quemdam decoris gradum*, et que les grands peintres seuls savent découvrir cette expression et la représenter de manière à faire un portrait qui soit en même temps ressemblant et beau, quoique le modèle soit laid, de même aussi les poëtes épiques et dramatiques doivent chercher dans la qualité principale des héros qu'ils mettent en scène ce que cette qualité a de grand et d'élevé. C'est ainsi que les mœurs seront bonnes, comme le veut Aristote. Chaque qualité de l'âme humaine est entre un vice et une vertu. Si vous la poussez du côté du vice, vous faites de l'homme un démon ou une bête brute; si vous la poussez du côté de la vertu, vous faites de l'homme un héros ou un ange. Cherchons un exemple de cette transformation d'un défaut en vertu qui est une des plus admirables ressources de la nature humaine, et qui doit être aussi un des arts de la poésie. Je prends dans l'histoire de France le roi le plus malheureux à la fois et le

1. Robortello, commentateur italien de la *Poétique* d'Aristote au seizième siècle.

plus honnête, Louis XVI : le fond de son caractère est assurément la débonnaireté ; voyez comme en face du péril inévitable cette débonnaireté devient une admirable patience, et en face de l'échafaud un sublime dévouement. Quelle débonnaireté, j'allais dire quelle faiblesse dans le roi ! quelle grandeur dans le martyr ! Voilà comment la nature humaine agrandie et fortifiée par la religion se transforme et se transfigure, faisant de sa faiblesse une force et de son défaut une vertu. Ce que la nature humaine fait dans l'histoire pour l'honneur de l'humanité, c'est à la poésie de le faire dans ses créations pour l'honneur aussi et pour l'enseignement de l'humanité.

La grandeur et l'élévation des caractères, voilà donc, selon Corneille, le point principal dans toutes les créations dramatiques. Cette recherche de la grandeur et de l'élévation ne nuit pas à la morale, et les héros qui sont grands peuvent en même temps être bons et honnêtes, car c'est ici que revient l'observation profonde et juste de Robortel sur l'idéal qui réside au fond de chaque qualité humaine, et qu'il appartient à la poésie de mettre en relief et en honneur. Je résume même la pensée de Robortel en cet axiome : tout ce qui est grand atteint au bon, et tout ce qui est bon atteint au grand. Oui, Achille est violent, emporté, orgueilleux, cruel dans sa colère ; mais il y a dans son âme un fonds de générosité, et quand Priam suppliant vient lui demander le corps d'Hector, Achille pleure et pardonne. Oui, César est ambitieux et fier, il a poursuivi et vaincu Pompée avec joie; mais il pleure sur le cadavre de Pompée assassiné. Le grand va au bon, et, soyez-en sûrs,

cette bonté de l'âme qui se trouve à certains moments dans tous les grands hommes, dans Achille, dans César, dans Alexandre, est le signe caractéristique de leur grandeur, car c'est par là qu'ils témoignent qu'ils sont hommes : sans cela, ils seraient grands comme des colosses de bronze ou de fer. La grandeur, c'est d'être grand avec toutes les émotions humaines; c'est d'être plus que l'homme, sans être autre que l'homme.

La bonté atteint aisément aussi à la grandeur. Aisément? J'ai tort. Pour atteindre à la grandeur, la bonté doit passer par la persévérance. Vous êtes bon, Vincent de Paul, puisque dès vos premières années vous venez en aide aux pauvres et aux malades; mais vous devenez grand, ô saint Vincent de Paul, puisque vous vouez votre vie tout entière à la charité, et que votre nom en devient un touchant symbole. C'est ainsi que, par un perpétuel rapprochement qui est la loi de Dieu, le grand va au bon par la générosité, le bon va au grand par la persévérance; c'est ainsi que nos qualités humaines se confondent à mesure qu'elles s'élèvent et que le saint rencontre le héros dans l'imagination du grand poëte comme dans le sein de Dieu.

L'élévation et la grandeur des caractères, telle que l'art la demande, a-t-elle un avantage moral? qui peut le nier? Ce qu'il faut chercher dans la bonne littérature, dans celle qui est conforme aux véritables règles de l'art, c'est cette admiration salutaire que donne la vue du grand et du bon. Toute la question est là. La littérature n'est pas chargée d'instruire ou d'édifier les esprits; elle est chargée seulement de les émouvoir par la peinture de l'humanité; mais

cette peinture doit viser au beau, afin d'élever les esprits; elle doit éviter les grimaces et les convulsions, fuir le laid en un mot, afin de ne pas abaisser et de ne pas corrompre l'âme par de grossières impressions. Ne demandez pas de leçons à la littérature et au théâtre. Quand ils veulent en donner, ils manquent à leur vocation. Ne leur demandez que ce qu'ils peuvent faire, c'est-à-dire d'exercer une influence et de l'exercer en bien. Or, c'est en *purgeant les passions*, selon la règle de la poétique ancienne, c'est-à-dire en leur donnant la bonté et l'élévation dont elles sont capables, chacune en son genre, que le théâtre et la littérature peuvent aider à l'éducation morale des esprits.

Quand donc Rousseau rejetait dédaigneusement cette règle comme incompréhensible, il évitait le meilleur argument dont puisse s'autoriser le théâtre devant les moralistes. Je sais bien que ses adversaires ne le lui opposaient pas, qu'ils ne parlaient que des bons enseignements du théâtre, et qu'ils prétendaient hardiment que la comédie est une école de mœurs. Rousseau réfute aisément cette prétention, mais il aurait été digne de lui d'examiner aussi ce que signifiait la vieille règle de la purgation des passions, telle qu'Aristote et Corneille la défendent, et de chercher ce que cette règle de l'art antique a de conforme à la morale.

Un ancien apologiste du théâtre, Scudéry, qui, en défendant la tragédie et la comédie, croyait défendre sa cause, ne manque pas de se servir de la règle de la poétique sur la purgation des passions comme du meilleur argument en faveur du théâtre. « Aristote,

dit-il, était trop sage, trop grave, trop occupé pour s'amuser à dresser les préceptes d'un art qui ne servirait que d'un vain amusement [1]. » Non-seulement Scudéry cite la règle d'Aristote pour défendre le théâtre, mais il commente cette règle de manière à montrer qu'il en comprend bien l'importance, soit pour l'art, soit pour la morale : « Les Toscans, dit Scudéry, châtiaient leurs esclaves au son du hautbois, » afin de modérer leur colère et de laisser seulement agir la justice. La poésie doit faire la même chose en représentant les passions humaines : elle doit aussi les modérer par l'art, c'est-à-dire par cette recherche de l'idéal de chaque qualité qui est le vrai principe de l'art. Scudéry était un mauvais poëte, mais il avait le goût des arts, et c'est par là qu'il comprenait la règle de la poétique ancienne.

Il y a trois manières de traiter les passions. On peut tâcher de les anéantir, comme fait Rousseau, qui les impute à la civilisation, et qui à cause de cela veut détruire la civilisation et les arts de la civilisation. On peut tâcher de les régler et de les contenir par la loi chrétienne; mais que de degrés infinis dans l'application de la loi chrétienne! Nicole et Bossuet croient que le meilleur moyen de contenir les passions, c'est la fuite du monde et surtout l'interdiction du théâtre. L'école des casuistes et le père Porée sont moins sévères : ils pensent que la loi chrétienne n'exclut pas le commerce du monde ni même la fréquentation du théâtre, qu'elle peut s'appliquer à la comédie et à la tragédie comme à tous les arts, et en

1. *Apologie du Théâtre*, préface, 1639.

faire un bon usage. L'art enfin, ou Aristote, le plus grand interprète de l'art, prétend que la poésie, quand elle représente les passions, doit les faire meilleures et plus belles qu'elles ne le sont, et, selon nous, c'est par là que l'art s'allie à la morale.

D'où viennent ces différents sentiments sur la manière de traiter les passions? Ne nous y trompons pas : ils ne procèdent pas seulement de la diversité des idées; ils procèdent de la différence même des dogmes et des doctrines religieuses. Le déiste qui ne croit pas au péché originel et qui prétend que l'homme est naturellement bon, le janséniste qui croit au contraire que la nature humaine est vicieuse et que l'homme livré à sa liberté ne peut que faire le mal, le jésuite qui croit au libre arbitre, au mérite des œuvres et à la nécessité de la direction; toutes ces oppositions de doctrines se manifestent dans une simple question d'art, parce que dans l'homme tout se tient et que ses idées relèvent de ses croyances.

L'homme, aux yeux de Rousseau, est un être naturellement bon et qui a en lui tout ce qu'il faut pour être vertueux, sans recourir au dogme de la rédemption ou de la grâce divine. D'où vient donc que le cœur humain donne entrée au vice? C'est que l'homme vit en société, c'est qu'il n'a pas voulu rester solitaire et pur. Pourquoi cette volonté est-elle venue à l'homme? Question que Rousseau se garde bien de se faire et de traiter, parce qu'elle ruinerait tout son système. Il lui suffit qu'il ait trouvé la cause du mal dans la société. Alors tout ce qui tient à la société, tout ce qui en est la suite et le développement, les institutions, la littérature, les arts, les

sciences, le théâtre, tout est mauvais, tout aide à la corruption de l'homme, et chaque fois qu'on pourra détruire une de ces conséquences, soit les arts, soit la littérature, soit le théâtre, ce sera un retour vers l'innocence primitive. Dans cette idée, les petits États sont meilleurs que les grands, la tribu est meilleure que les petits États, la famille sauvage vaut mieux que la famille civilisée, et l'homme qui ne réfléchit pas vaut mieux que l'homme qui réfléchit, lequel est sur la pente de la civilisation, c'est-à-dire du mal.

La doctrine chrétienne croit que l'homme est disposé au mal par sa nature, qu'a viciée le péché originel, et elle croit aussi qu'il n'y a que le recours à Dieu et à sa loi qui puisse préserver l'homme des effets de sa corruption naturelle ; mais ce recours à Dieu a plusieurs voies. Les docteurs les plus sévères pensent que la meilleure manière de revenir à Dieu, c'est de fuir le monde, c'est d'éviter les occasions du plaisir ou du péché. Des docteurs plus hardis ou plus indulgents croient qu'on peut être chrétien dans le monde, y porter la loi de Dieu et l'y garder ; ils croient que les arts peuvent être chrétiens, que le théâtre même peut l'être, et qu'il n'y a pas une incompatibilité absolue entre la morale et la comédie. Cette doctrine est généreuse et charitable, mais elle n'est pas relâchée, quoi qu'on en dise, car elle impose au monde beaucoup d'obligations en retour de beaucoup de liberté. Elle ne craint aucun de ces développements de la sociabilité humaine qui effrayent Rousseau, et que Nicole et Bossuet conseillent d'éviter. Que de freins en effet elle a pour arrêter l'essor de l'âme humaine vers le mal ! que de remèdes con-

tre le mal ! que de secours dans le danger ! Une règle sévère et minutieuse, une direction attentive, une surveillance scrupuleuse, une confession souvent renouvelée, que sais-je ? Dans cette doctrine, l'homme peut aller partout, parce que la loi le suit partout; plus il peut, plus il doit. La règle chrétienne ainsi étendue a le privilége de s'étendre avec le cœur de l'homme et de le suivre dans tous ses mouvements, si bien que la civilisation a beau s'avancer, emportant avec elle en avant le cœur et l'esprit de l'homme, la religion l'accompagne toujours, et le cercle de nos devoirs s'agrandit en même temps que le cercle de nos sentiments et de nos idées.

Cette doctrine me plaît, encore un coup, et je ne la crois ni relâchée ni impraticable. Ce sont là pourtant, je l'avoue, ses deux écueils. Ou elle permet tout en absolvant tout, ce qui amène le relâchement, ou elle prescrit et dirige tout, ce qui amène la raideur. J'entends bien avec le bon père Porée que le théâtre peut servir à enseigner l'honnêteté et la vertu; je crains cependant que de ce côté nous ne tombions dans le théâtre d'éducation et dans les pièces de collége. Or, les pièces de collége ont l'inconvénient, outre qu'elles sont ennuyeuses, de laisser croire qu'elles ne le sont que parce qu'elles veulent être vertueuses, et, comme les jeux innocents, elles font penser à ce qu'il y faudrait de mal pour qu'elles devinssent amusantes.

De toutes ces règles que l'homme peut s'imposer, quelle est donc la plus sûre et la meilleure pour l'art? La règle de Rousseau le détruit, celle de Nicole et de

Bossuet le fait abdiquer; celle du père Porée le rend raide et monotone, quand elle est exagérée. Il n'a donc de règle qui lui soit bonne que celle qui lui est propre et qui tient à sa nature même, c'est-à-dire la règle d'Aristote, qui prescrit la recherche du beau, et qui par là fait trouver le bon, sinon toujours, du moins souvent, qui enfin pousse l'homme du bon côté au lieu de le pousser du mauvais.

V

Il y a une question sur laquelle je veux dire un mot avant de finir. Rousseau reproche au théâtre qu'étant voué à l'amour, il aide singulièrement à l'ascendant des femmes dans la société, et ce n'est pas, selon Rousseau, un des moindres inconvénients du théâtre. « Pensez-vous, monsieur, dit-il à d'Alembert, qu'en augmentant avec tant de soin l'ascendant des femmes, les hommes en seront mieux gouvernés ? » Prenez les ouvrages de Rousseau, il a dit beaucoup de mal des femmes, de leur frivolité, de leur vanité, de leur faiblesse, et ce sont les femmes pourtant qui ont fait le succès de Jean-Jacques Rousseau : elles ont eu raison. Je ne veux pas dire que comme la Martine de Molière elles aiment à être battues, mais elles se soucient peu qu'on les batte pourvu qu'on les aime. Or elles ont compris que Rousseau les aimait, et que s'il censurait amèrement

les femmes du monde, c'est qu'il avait dans le cœur l'image de la femme plus belle, plus pure et plus gracieuse mille fois que celles qu'il voyait. Elles lui ont su gré de cette image idéale que chacune a pu prendre pour son portrait. Peu importe donc que Rousseau, dans sa *Lettre sur les spectacles*, dise « que chez nous la femme la plus estimée est celle qui fait le plus de bruit, de qui l'on parle le plus, qu'on voit le plus dans le monde. » Les femmes voient bien que le même homme qui se plaint qu'au théâtre « ce soit toujours la femme qui sait tout, qui apprend tout aux hommes, » dans son roman fait de Julie la directrice suprême de Saint-Preux, et cette inconséquence du philosophe leur plaît comme un aveu de leur supériorité : non pas qu'elles tiennent à être supérieures par l'esprit et par la raison ; elles sont supérieures parce qu'elles sont aimées, et cette supériorité-là vaut pour elles toutes les autres. Quiconque la leur accorde, et surtout quiconque semble la leur accorder malgré lui-même, est de leur église, eût-il cent défauts insupportables, de même que quiconque la leur refuse, eût-il cent bonnes qualités, est à l'instant même excommunié. Les hommes que les femmes détestent le plus ne sont pas ceux qui les battent, mais ceux qui les jugent; non pas ceux qui les censurent, mais ceux qui même les admirent sans les aimer. Pour elles, la foi sans l'amour est un péché mortel. Elles ont raison.

La meilleure partie de la *Lettre sur les spectacles* et la plus forte assurément est le tableau que fait Rousseau de l'homme et de la femme du monde et

les réflexions qu'il attache à ce tableau : « Les deux sexes, dit-il avec beaucoup de sagacité et de gravité, doivent se rassembler quelquefois, et vivre ordinairement séparés. Je l'ai dit tantôt par rapport aux femmes; je le dis maintenant par rapport aux hommes... Ne voulant plus souffrir de séparation, faute de pouvoir se rendre hommes, les femmes nous rendent femmes... Lâchement dévoués aux volontés du sexe que nous devrions protéger et non servir, nous avons appris à le mépriser en lui obéissant, à l'outrager par nos soins railleurs; et chaque femme de Paris rassemble dans son appartement un sérail d'hommes plus femmes qu'elle, qui savent rendre à la beauté toutes sortes d'hommages, hors celui du cœur dont elle est digne... Au lieu de gagner à ces usages, les femmes y perdent. On les flatte sans les aimer; on les sert sans les honorer : elles sont entourées d'agréables, mais elles n'ont plus d'amants... Il faudrait avoir d'étranges idées de l'amour pour en croire capables ces complimenteurs de boudoir, et rien n'est plus éloigné de son ton que celui de la galanterie. De la manière que je conçois cette passion terrible, son trouble, ses égarements, ses palpitations, ses transports, ses brûlantes expressions, son silence plus énergique, ses inexprimables regards, que leur timidité rend téméraires, et qui montrent les désirs par la crainte; il me semble qu'après un langage aussi véhément, si l'amant venait à dire une fois : *Je vous aime,* l'amante indignée lui dirait : Vous ne m'aimez plus, et ne le reverrait de sa vie. »

Quelle sévérité contre les mœurs et les habitudes

du temps! mais surtout comme l'amour est opposé à la galanterie! et c'est là ce qui charmait les femmes, parce que plus Rousseau ôtait à la galanterie, plus il rendait à l'amour; plus il détruisait le cérémonial du faux monde amoureux, plus il refaisait le véritable culte des femmes. Les femmes ne se trompaient donc pas en trouvant leur apothéose dans les censures du moraliste; elles comprenaient et aimaient sa colère, puisque Rousseau ne s'irritait que parce que la femme, de dieu qu'elle était, s'était laissé faire idole.

Ainsi dans cette *Lettre sur les spectacles*, Rousseau ne traite pas seulement la question du théâtre; il traite aussi de la condition des femmes et du rang que le monde leur a fait, rang qui peut plaire à la vanité, mais qui est petit et frivole et qui ne vaut ni celui que leur fait l'amour, ni surtout celui que leur fait la famille. Avant Rousseau, Bossuet avait aussi touché cette question. Il s'était plaint aussi du ton de galanterie de notre théâtre et de l'empire que cet usage de la galanterie donnait aux femmes dans le monde. « Cette tyrannie qu'on expose au théâtre, disait-il, sous les plus belles couleurs, flatte la vanité d'un sexe, dégrade la dignité de l'autre, et asservit l'un et l'autre au règne des sens [1]. » Toutes les réflexions de Rousseau sur la condition des femmes dans le monde se trouvent dans cette phrase de Bossuet; mais le théâtre, par les maximes amoureuses qu'il préconise, fait plus que de donner aux femmes dans le monde une idée dangereuse de leur pouvoir :

1. Bossuet, édition Lefèvre, 1836, tome XI, p. 154.

il y a des femmes auxquelles il est encore plus funeste, ce sont celles qu'il fait paraître sur la scène, ce sont les comédiennes, que Bossuet plaint et maudit à la fois. Les comédiennes qui pour Rousseau ne servent que de témoins à la corruption qu'il reproche au théâtre, pour Bossuet sont des chrétiennes qui s'égarent et qui égarent les autres. Avant de perdre l'âme des autres, elles ont perdu la leur, et Bossuet, dans sa charité chrétienne, ne leur reproche pas moins la première faute que la seconde. « Quelle mère, s'écrie-t-il, je ne dis pas chrétienne, mais tant soit peu honnête, n'aimerait pas mieux voir sa fille dans le tombeau que sur le théâtre? L'ai-je élevée si tendrement et avec tant de précaution pour cet opprobre? L'ai-je tenue nuit et jour, pour ainsi parler, sous mes ailes, avec tant de soin, pour la livrer au public ? Qui ne regarde pas ces malheureuses chrétiennes, si elles le sont encore dans une profession si contraire au vœu de leur baptême; qui, dis-je, ne les regarde pas comme des esclaves exposées, en qui la pudeur est éteinte, quand ce ne serait que par tant de regards qu'elles attirent et par tous ceux qu'elles jettent; elles que leur sexe avait consacrées à la modestie, dont l'infirmité naturelle demandait la sûre retraite d'une maison bien réglée? »

Quelle admirable éloquence! quelle charité même dans la colère et dans la malédiction! et surtout, comme dans Rousseau, quelle intelligence du véritable rang et de la véritable dignité des femmes! Quand Rousseau attaque la galanterie du théâtre, il l'attaque au nom de la famille et au nom de l'a-

mour; il montre aux femmes combien elles perdent, en bien comme en mal, à être courtisées au lieu d'être aimées, ou bien à être des poupées de salon au lieu d'être des mères de famille. Bossuet ne défend pas l'amour contre la galanterie, car entre l'amour et la galanterie il n'y a que la différence de la passion; mais il défend la famille et la condition à la fois grande et douce que la famille fait aux femmes. Dans l'évêque comme dans le philosophe, même dédain ou même colère contre la vie artificielle des femmes dans le monde, contre les plaisirs de la vanité substitués aux plaisirs et aux devoirs du foyer domestique, contre l'abaissement des hommes qui perdent leur dignité à faire perdre aux femmes leur honneur. Dans Rousseau, les femmes sentent un censeur qui les aime, et voilà pourquoi elles lui ont tant pardonné; dans Bossuet elles sentent un chrétien qui les plaint, dès qu'il les voit moins honorées qu'il ne les imagine, et cet attendrissement, qui est la seule émotion que puisse comporter la sévérité chrétienne, vaut pour elles l'amour qu'elles trouvent dans Rousseau. Partout où Bossuet parle de la femme, il en parle avec ce sentiment à la fois tendre et sévère, avec cette grâce majestueuse qui touche et qui épure les cœurs, et s'il maudit l'abus que la femme fait du pouvoir qu'elle a sur le cœur de l'homme, c'est qu'il s'indigne que, Dieu l'ayant faite si grande, le monde la fasse si petite, et qu'il lui fasse prendre son humiliation pour son triomphe.

Auprès de la gravité affectueuse qu'a Bossuet, auprès du respect passionné qu'a Rousseau en parlant

des femmes et de leur condition dans la société, les réflexions et les sentiments de d'Alembert paraissent frivoles et mesquins. Il y a à propos des femmes deux points principaux dans le *Traité* de Bossuet et dans la *Lettre* de Rousseau : le rang des femmes dans le monde, qui est un des effets du règne de l'amour sur le théâtre, et la condition des comédiennes. Voyons d'abord ce que d'Alembert dit des comédiennes. Bossuet en parle avec une pitié généreuse, Rousseau avec une indifférence dédaigneuse; d'Alembert met dans l'apologie qu'il fait des comédiennes une pédanterie philosophique qui rend ses clientes ridicules. « La chasteté des comédiennes, j'en conviens avec vous, dit d'Alembert, est plus exposée que celle des femmes du monde; mais aussi la gloire de vaincre en sera plus grande : il n'est pas rare d'en voir qui résistent longtemps, et il serait plus commun d'en trouver qui résistassent toujours, si elles n'étaient découragées de la continence par le peu de considération qu'elles en retirent... Qu'on accorde des distinctions aux comédiennes sages, et ce sera, j'ose le prédire, l'ordre de l'état le plus sévère dans ses mœurs. » Ne vous étonnez pas de ce plaidoyer pour les comédiennes; tout se tient dans l'erreur, et le même homme qui prétendait que le théâtre est une école de mœurs devait prétendre que les comédiennes pouvaient faire dans l'État un ordre chargé de représenter la pudeur. Étrange paradoxe, mais qui est conforme au mauvais esprit philosophique du dix-huitième siècle, lequel substitue partout l'ordre artificiel à l'ordre naturel et les systèmes humains à la volonté divine! Restons dans

le bon sens et dans le bon goût, tâchons d'épurer le théâtre sans prétendre en faire une école de morale, plaignons les comédiennes et estimons celles qui se conduisent bien, sans vouloir en faire des héroïnes ou des patronnes de l'honneur féminin.

D'Alembert ne se fait pas une idée plus juste du rang que les femmes doivent avoir dans le monde que de la condition des comédiennes. Si les femmes ne sont pas à la fois aimables et vertueuses, cela tient à ce qu'elles ne sont pas libres. L'esclavage des femmes est la cause de leurs faiblesses et de leurs torts : émancipez-les, donnez-leur une éducation *plus solide et plus mâle.* « Le grand défaut de ce siècle philosophe est de ne l'être pas encore assez. Il ne l'est pas envers les femmes ; mais quand la lumière sera plus libre de se répandre, plus étendue et plus égale, nous en sentirons alors les effets bienfaisants ; nous cesserons de tenir les femmes sous le joug et dans l'ignorance, et les femmes cesseront de séduire, de tromper et de gouverner leurs maîtres. » Quel est donc ce monde dont parle d'Alembert où les femmes séduisent, trompent et gouvernent leurs maîtres ? Est-ce le monde tel que nous le connaissons et tel que Dieu l'a fait, celui où la femme grandit sous l'aile de sa mère, entre ensuite dans la maison conjugale qu'elle remplit de tendresse et de joie, et bientôt mère de famille, ayant fait sa destinée de celle de son mari et de ses enfants, achève ses jours entourée du respect et de la reconnaissance de sa famille ? Ou bien est-ce le monde qui se fait et se défait chaque soir dans les salons, au hasard des vi-

sites, dont le lien est la vanité, dont l'occupation est la frivolité ou la médisance, où les femmes ne songent qu'à paraître et les hommes qu'à causer? Si c'est là le monde où les femmes séduisent, trompent et gouvernent leurs maîtres, j'avoue que je m'intéresse aussi peu aux esclaves qui trompent qu'aux maîtres qui sont trompés. Ce ne sont là, à vraiment parler, ni des hommes ni des femmes, ce sont des dames et des messieurs; c'est ce qui, selon les temps, s'appelle la société, la compagnie, le cercle, la ruelle, la cabale, de mille noms divers enfin; ce n'est point là le monde humain, puisque l'humanité n'y met pas en commun ses devoirs, mais ses plaisirs, ses goûts, ses ridicules et ses défauts. Si c'est dans ce monde-là que d'Alembert veut mettre la femme libre qu'il espère, j'y consens de grand cœur; mais qu'il ne la mette pas ailleurs, qu'il ne la mette pas dans la famille. Là, quiconque veut que la femme soit libre l'outrage et la dégrade; là, il sied à la femme de choisir son maître et de l'honorer en s'honorant elle-même par sa fidélité. Affranchir la femme, c'est l'isoler, c'est en faire une vieille fille sans affections ou une vieille courtisane sans honneur. L'homme n'est pas fait pour vivre seul, et c'est pourquoi Dieu lui a donné une compagne, pour laquelle il quitte tout; mais la femme, qui n'existait d'abord que dans le corps et dans la chair de l'homme primitif[1], est encore moins faite pour vivre seule. Elle n'a été séparée que pour être réunie; la liberté que vous lui donnez n'est que la solitude ou la honte.

1. Bossuet, *Elévations sur les mystères*, p. 37.

Pour elle, n'appartenir à personne ou appartenir à tout le monde est un égal démenti de la destinée que Dieu lui a faite. La femme a été créée pour appartenir à un maître qu'elle possède.

VI

J'ai voulu opposer les uns aux autres les arguments pour et contre le théâtre, sans dissimuler mon penchant vers les arguments qui justifient le drame, sinon tel qu'il est, du moins tel qu'il pourrait être, plus disposé à partager le sentiment du père Porée que celui de Nicole. Je m'aperçois cependant, en relisant ce trop long travail, que j'ai oublié un argument du prince de Conti contre le théâtre. Comme cet argument est celui qui m'a le plus ébranlé, je ne dois pas le laisser de côté : « Eh bien! oui, dit le prince de Conti, j'avoue que les héroïnes de Corneille sont tout à fait honnêtes, puisqu'il a plu ainsi au poëte; mais en vérité y a-t-il personne de tous ceux qui sont les plus zélés défenseurs d'une si mauvaise cause qui voulût que sa femme ou sa fille fût honnête comme Chimène et comme toutes les plus vertueuses princesses du théâtre? » Le prince de Conti a raison : j'aime et j'admire Chimène, j'aime et je respecte Pauline. Pourquoi donc ne voudrais-je pas que Chimène fût ma fille, ou que Pauline fût ma femme? Pourquoi, parce qu'il y a un abîme entre le théâtre et la famille, parce que la morale du théâtre n'a rien qui soit assez

simple et assez sûr pour les scrupules d'un père ou d'un mari. C'est là, je ne le cache pas, le plus grand argument contre le théâtre, argument qui ne conclut pas à proscrire le drame, mais à faire en sorte que l'imitation n'en pénètre jamais dans la vie privée et dans la famille.

CHAPITRE X

ROUSSEAU ET L'ÉDUCATION

L'ÉMILE. — POURQUOI J'AIME L'ÉMILE. — LES PRÉCÉDENTS DE L'ÉMILE.
CONVERSATION AVEC MADAME D'ÉPINAY.
LA RÉPUBLIQUE DE PLATON.

S'il y a parmi les lecteurs de la *Revue* quelques personnes qui aient assisté aux leçons que j'ai faites à la Sorbonne sur l'*Émile* de Jean-Jacques Rousseau, je dois d'abord les rassurer contre le souvenir qu'elles peuvent en avoir gardé. Ces leçons étaient devenues un cours de pédagogie. L'*Émile* était l'occasion, l'histoire de l'éducation était le sujet : tout m'attirait de ce côté, le lieu, l'auditoire, mon titre et mes habitudes de professeur. Je n'ai pas l'intention de faire ici un cours de pédagogie ; je ne ferai donc pas une histoire de l'éducation depuis les temps anciens jusqu'à nos jours, je ne parlerai que de l'*Émile ;* il me sera bien difficile cependant de ne pas comparer en passant les idées de Rousseau avec

celles de quelques-uns de ses devanciers et de ses successeurs.

Peut-être me dira-t-on qu'en examinant de cette façon l'*Emile* de Rousseau, j'y attache trop d'importance. Je ne cache pas mon goût pour l'*Emile*, quoique je me réserve de combattre sans cesse les pensées de Rousseau dans ce livre; mais je l'aime pour deux raisons supérieures à toutes les critiques que je pourrai faire.

L'esprit de Jean-Jacques Rousseau habite le monde moral, mais non pas l'autre, qui est au-dessus, a dit M. Joubert dans ses pensées. Je suis presque entièrement de l'avis de M. Joubert. Dans un temps où la morale du monde, n'ayant plus pour contrepoids les graves enseignements de la religion, était livrée à l'esprit de frivolité et de licence, Rousseau, dans l'*Emile*, a tâché de donner à ce monde léger et corrompu une morale grave et sérieuse. Sans doute cette morale toute philosophique, qui veut que l'homme ne prenne sa force qu'en lui-même, ne vaut pas la morale chrétienne. En morale, la grande affaire n'est pas de savoir, mais de pouvoir, et nous ne pouvons que par l'assistance de Dieu. N'oublions pas d'ailleurs que le dix-huitième siècle ne professait et ne pratiquait plus la morale chrétienne, mais la morale du monde, et c'est là que Rousseau prenait ses contemporains, tâchant de les mener plus haut. Aussi n'hésité-je pas à le dire : s'il y a quelqu'un parmi nous qui n'ait jamais été gâté par la morale du monde ou plutôt par cette insouciance de toute règle morale, qui fait le fond de l'esprit mondain, cet élu n'a que faire avec l'*Emile;* ce livre-là n'est pas fait pour lui.

Si, au contraire, beaucoup d'hommes de nos jours vivent dans une sorte d'oubli naïf des règles de la morale, s'ils n'ont ni scrupules ni réflexions qu'ils appliquent jamais à leurs pensées ou à leurs actions, c'est pour les hommes de ce genre qu'est fait l'*Emile*. Il est fait pour donner l'idée qu'il y a une conduite à tenir au lieu d'un penchant à suivre. C'est le commencement du doute dans la frivolité et dans l'insouciance; c'est le premier pas vers la vie morale.

Je sais bien que le monde moral qu'habite l'esprit de Rousseau est, comme le dit M. Joubert, tout humain et tout terrestre; mais comme il y a entre le monde moral et le monde religieux un lien nécessaire, quiconque entre dans le monde moral s'approche du monde religieux; quiconque commence à croire qu'il y a une règle est tout près de croire qu'il y a un Dieu, et c'est ainsi que, dans l'*Emile*, nous passons peu à peu du monde moral au monde divin: non que Rousseau nous y fasse entrer, il nous le montre plutôt qu'il ne nous l'ouvre. Songez dans quel moment de l'histoire de l'esprit humain, au milieu de quels oublis et de quels dédains de Dieu il a osé prononcer le *sursum corda* qui a réveillé les âmes de leur engourdissement. Rousseau a arraché son temps à la routine de l'incrédulité; tandis que les philosophes du jour s'attachaient à rendre le siècle étonné et honteux de croire, Rousseau s'est efforcé de le rendre étonné et honteux de ne pas croire. Tout croire, quelle absurdité! disait-on. Ne rien croire, quelle absurdité plus grande encore! s'écria Rousseau, et le jour où l'impiété frivole ou systématique commença à chanceler dans sa fatuité ou dans

sa logique, ce jour-là la cause de la religion fut gagnée, et gagnée au-delà du plaidoyer de son défenseur.

Je viens de dire ma première raison d'aimer l'*Émile;* voyons la seconde.

C'est une grande erreur de croire que l'éducation finit avec l'adolescence : l'éducation dure toute la vie, et nous ne cessons ou nous ne devons cesser de nous *élever* qu'en cessant de vivre. Nos éducations se succèdent les unes aux autres, selon les diverses saisons de notre vie. Aussi Jean-Jacques Rousseau, dans son *Émile*, n'a pas fait seulement l'éducation d'Émile enfant, il a fait l'éducation d'Émile déjà jeune homme et marié. Il voulait même faire l'éducation de son héros dans l'âge mûr. Jean-Jacques a eu raison de nous montrer comment l'éducation dure toute la vie ; mais il a eu tort de croire que le préceptorat peut durer toute la vie : la bonne éducation doit nous apprendre à continuer seuls ce que nous avons dû commencer avec un maître.

Enfants, nous sommes élevés et nous sommes instruits par nos parents et par nos maîtres; jeunes gens, nous devons être les directeurs de notre éducation. Le conseil peut beaucoup nous aider; la contrainte n'y peut plus rien. Le jeune homme doit se diriger et se réprimer lui-même. Grave et difficile apprentissage que celui de la vie et du monde pendant la jeunesse! Il y faut mettre une volonté ferme et point d'orgueil personnel; il faut croire beaucoup aux autres en faisant le discernement de chacun, et ne presque jamais croire en soi-même. Aux périls et aux tentations qui de tout temps menacent la liberté naissante du jeune homme, il faut ajouter de

nos jours un mal et un danger particuliers : l'incertitude et la mollesse de la raison humaine. Quelle règle suivre? Deux choses nous manquent surtout aujourd'hui, et deux choses qui tiennent de près l'une à l'autre, la clarté et la joie; *lux orta est justo, et recto corde lætitia* [1]. L'esprit de l'homme n'a plus la clarté qu'il avait, et le cœur par conséquent n'a plus la joie. Nous nous sentons dans le brouillard, nous trébuchons en cherchant notre chemin, et cela nous rend tristes. La vraie gaieté douce et calme, celle qui vient de la sérénité habituelle des pensées et des sentiments, est chose rare de nos jours, même dans la jeunesse. J'ai vu beaucoup de jeunes gens ardents et tumultueux, prompts à la folie et à la licence; j'en ai vu qui étaient graves et sérieux, et ce sont les meilleurs. J'en ai peu vu de gais.

Je crois que, de nos jours surtout, il est bon que les jeunes gens aient de bonne heure une profession. Quand l'incertitude de la conscience et de la raison se joint à l'oisiveté de la vie, tout l'homme est en péril. Les devoirs de la profession contiennent le jeune homme et le règlent. L'homme est plus mauvais dans le monde que dans son état, et dans le salon que dans le cabinet, parce que dans son état il a des règles qu'il connaît, et que dans le monde il n'a que des passions ou des goûts à satisfaire. Les plus honnêtes, j'allais dire les plus habiles, sont ceux qui dans le monde continuent pour ainsi dire la morale de leur état, et qui pensent le soir à ce qu'ils doivent être le matin.

1. Psaume XCVI, v. 11.

Si le jeune homme doit tâcher de se faire une règle de conduite quand il n'a encore qu'à se conduire lui-même, qu'est-ce donc quand, devenu homme marié et père de famille, il a à conduire sa maison et à faire deux éducations, celle de sa femme et celle de ses enfants? Celle de sa femme, ai-je dit! je me hâte de me réfugier derrière la sagesse des anciens, dussé-je laisser croire que les leçons qu'ils donnent à ce sujet ne s'appliquent qu'aux femmes de l'antiquité. La conversation est entre Socrate et Ischomaque, dans l'*Économique* de Xénophon :

« Socrate. — Est-ce toi, Ischomaque, qui as rendu ton épouse capable des soins qui regardent la conduite de sa maison?

« Ischomaque. — Oui, mais non pas sans avoir sacrifié aux dieux et sans leur avoir demandé pour moi la grâce de bien instruire, pour elle le don de bien apprendre ce qui pouvait contribuer à notre bonheur commun.

« Socrate. — Ta femme sacrifiait donc avec toi? elle mêlait donc ses prières aux tiennes?

« Ischomaque. — Assurément [1]. »

Ainsi, selon la sagesse antique, c'est le mari qui doit faire l'éducation de la femme et lui enseigner ses devoirs; mais pour que la leçon soit bonne, il faut la commencer par une prière aux dieux. Ces devoirs qui s'enseignent avec l'assistance des dieux sont ceux de la mère de famille et de la femme de ménage; car Xénophon, qui était un grand capitaine et un grand politique, qui jouait un rôle important

1. Xénophon, *Economique*.

dans la Grèce, Xénophon, loin de dédaigner les humbles soins de la vie domestique, en fait sans cesse l'éloge, et je dirais volontiers qu'il en tient école. Il fait l'énumération de tous les soins que devait prendre la femme dans le ménage antique, et non pas, prenons-y bien garde, dans un petit ménage, mais dans une grande fortune, avec de grandes propriétés que le mari surveille au dehors, et dont les récoltes viennent s'amasser dans la maison. C'est la femme qui doit veiller à la conservation et à l'emploi de ces provisions; il y a aussi de nombreux esclaves à la nourriture et à la santé desquels il faut pourvoir, des servantes à faire filer, l'ameublement ou plutôt les ustensiles d'une grande maison à tenir en état, car dans la maison antique, telle que Xénophon la décrit, tout est pour l'utilité et rien pour le luxe : tout cela encore dépend de la femme. Ischomaque enfin conclut par ces belles et graves paroles son entretien avec sa femme, ou plutôt sa leçon, comme dit Socrate : « Tout ce qui est conforme aux facultés que le ciel a départies aux deux sexes est honnête et beau. Il est en effet honnête pour une femme de garder la maison plutôt que de s'absenter souvent, de même qu'un homme renfermé chez lui est bien moins à sa place que lorsqu'il est occupé des affaires du dehors... Ma femme, regarde-toi donc comme la conservatrice des lois de notre ménage... Reine de ta maison, use de tout ton pouvoir pour honorer et louer ceux qui le mériteront, pour réprimander et châtier ceux qui rendront ta sévérité nécessaire. »

La femme d'Ischomaque, qui a sacrifié aux dieux avec son mari, pour en obtenir la grâce de bien com-

prendre les devoirs qui lui sont révélés, ne demandera pas assurément quelle sera pour elle la récompense de tant de laborieuses fonctions soigneusement accomplies. Peut-être serons-nous tentés de le demander à sa place. Écoutons encore Ischomaque : « La plus douce de tes jouissances, dit-il à sa femme, ce sera quand, devenue plus parfaite que moi, tu trouveras en moi le plus soumis des époux ; quand, loin de craindre que l'âge n'éloigne de toi la considération, tu sentiras au contraire que plus tu te montreras bonne ménagère, gardienne vigilante de l'innocence de nos enfants, plus tu verras, avec les ans, s'accroître les respects de toute la maison. »

Ce que je veux remarquer ici, c'est bien moins le goût que l'antiquité a du ménage que le devoir qu'elle impose au mari d'être l'instituteur de sa femme dans l'art de conduire et de gouverner une maison. Ce préceptorat oblige le mari à veiller soigneusement sur lui-même et à faire son éducation en même temps qu'il fait celle de sa femme. Tel est, en effet, l'avantage de l'éducation d'autrui, qu'il faut en même temps que nous fassions la nôtre, et que le maître s'instruit et s'élève du même coup que le disciple.

Après l'éducation de la femme vient l'éducation des enfants, qui ne demande pas moins de soin sur nous-mêmes. L'homme a fait son éducation comme mari ; il faut qu'il la fasse comme père, et ne croyez pas que, si Dieu a attaché un devoir à chaque saison de la vie, il ait négligé de nous donner des secours pour accomplir ces devoirs. Les secours que Dieu nous donne dans nos devoirs ne sont pas seulement utiles, ils sont gracieux ; ils ne donnent pas seulement

la force, ils donnent la joie. Ce sont de véritables grâces. Heureux seulement ceux qui savent les recevoir! heureux le père qui dans le cri de son enfant au berceau ne trouve pas seulement une émotion qui pénètre dans son cœur, mais un sentiment qui entre dans sa conscience! Ce frais visage, ces yeux qui s'épanouissent, ces lèvres qui gazouillent ne sont pas faites seulement pour réjouir la vue et l'oreille paternelle; ils sont faits aussi pour avertir d'un devoir et pour le faire aimer. Ce jeune ange que Dieu m'a donné, j'en dois garder la pureté, je dois lui frayer la route dans la vie, ôter les pierres qui pourraient blesser ses pieds, non que je puisse l'affranchir des malheurs humains : Dieu l'a fait homme et sujet à la peine; mais il est des malheurs qui viennent des vices : ce sont là les pierres que je dois tâcher d'ôter de son chemin. Et puisse surtout aucun vice ne lui venir de moi et de mes exemples! puissé-je n'être dans cet ange que pour la vie que je lui ai donnée! Voilà les conseils, voilà les leçons que le berceau de l'enfant donne au père. L'enfant introduit dans la maison les deux choses qui y manquent le plus de nos jours, le scrupule et l'idée de la responsabilité, et cela sous la forme la plus insinuante et la plus douce au cœur de l'homme, sous la forme de l'amour paternel.

Quand les enfants sont élevés et qu'ils embrassent une profession, quand ils se marient et qu'ils deviennent eux-mêmes pères et mères de famille, que reste-t-il à l'homme? A-t-il encore quelque chose à faire? L'âge s'avance, les forces diminuent, l'avenir se raccourcit; on commence à lire le *de Senectute* avec un

grave et mélancolique plaisir. L'homme alors semble avoir rempli sa tâche, et il se découragerait de vivre, s'il n'avait, à ce moment encore, deux avenirs qui s'ouvrent plus clairement devant lui, et qui lui font une espérance dans la saison de la vie qui semble n'en plus comporter : l'avenir de ses enfants et l'avenir de son âme, l'avenir de la chair et l'avenir de l'esprit.

Non pas qu'à ce moment de notre vie nous ayons à diriger l'avenir de nos enfants comme nous avons dirigé leur éducation. Le père, avec ses fils devenus hommes, n'a plus un pouvoir souverain; mais il a et il doit avoir l'autorité d'un conseiller. La puissance cesse; la dignité continue. Les fils n'obéissent plus, ils respectent, ce qui est une autre sorte d'obéissance et qui s'honore par sa liberté même. Les bonnes familles, les familles heureuses sont celles où, quand le père cesse de commander, les enfants ne cessent pas d'obéir.

Après l'avenir des enfants, il y a, avons-nous dit, l'avenir de notre âme. Le soin de cet avenir est la dernière éducation qui nous reste, afin que nous comprenions bien qu'aucun âge de l'homme n'est dispensé d'éducation. Si nous appelons cette éducation la dernière, ce n'est pas qu'elle doive ne commencer qu'après toutes les autres; il n'y a aucune saison de la vie où nous puissions oublier le soin de notre âme immortelle. Je veux dire seulement que, lorsque toutes les autres éducations semblent avoir atteint leur but, parce que leur but est dans le monde, l'éducation qui doit nous préparer au ciel continue, parce que son but étant hors de la vie, elle ne doit

point s'arrêter dans le temps, allant, comme elle le fait, vers l'éternité.

Et voyez comme tout s'enchaîne heureusement dans le monde moral ! comme toutes nos obligations se soutiennent et s'aident mutuellement ! La vie domestique, tout humble qu'elle est, nous prépare à la vie céleste. Ces devoirs de fils, d'époux et de père, si affectueux et si doux, élèvent l'âme et la mûrissent pour le ciel. Enfant, le devoir vous prend par la voix persuasive de votre mère, et il vous dit d'aimer et de respecter : l'amour et le respect, ces deux bons sentiments de l'humanité qui se proportionnent à chacun de nos âges, qui sont doux et naïfs dans l'enfant, ardents et graves dans le jeune homme, fermes dans l'homme mûr, pieux dans le vieillard et disposés à se tourner de plus en plus vers Dieu, sans renoncer à ce qui est sur la terre l'objet de nos affections. Ainsi pendant toute la vie le devoir est notre compagnon fidèle, compagnon un peu grave, mais qui soutient l'âme et qui jamais ne nous laisse en chemin. Ainsi notre vie est pleine d'obligations qui s'échelonnent en s'élevant chaque jour davantage. Non, ce n'est pas seulement dans la vision de Jacob qu'il y a une mystérieuse échelle qui va de la terre au ciel, et dont les anges descendent et montent les degrés. Cette mystérieuse échelle est dans la vie de chacun de nous, et chacun de nos âges a son ange gardien qui nous soutient sur l'échelon que nous montons : l'ange de l'enfance, le plus près de la terre et qui joue avec les fleurs du gazon, doux et pur comme les caresses d'une mère ou les baisers d'une sœur ; l'ange de la jeunesse, si gracieux et si beau tant que le chagrin

des fautes qu'il nous voit faire n'a pas voilé son front; celui de l'âge mûr, sévère et ferme, qui nous fait quitter l'espérance pour nous mener à la vérité; celui de la vieillesse enfin, qui dans ses regards a la douceur des longues années et la vigueur de l'éternité, calme et serein, assis au dernier échelon de l'échelle et le plus près du ciel, pour nous accueillir et nous encourager à franchir avec joie le dernier degré.

L'idée qu'il y a une éducation pour chaque âge de la vie, voilà donc la seconde raison qui me fait aimer l'*Émile*, et ce qui m'en fait croire l'examen salutaire, dussions-nous critiquer souvent les principes que Rousseau veut appliquer à cette éducation progressive de l'homme.

I

Avant de commencer cet examen, je veux rechercher dans la vie et dans les ouvrages de Rousseau comment il s'était occupé jusque-là de la science d'élever les enfants et même les hommes. Ces précédents de l'*Émile* ont leur curiosité et leur importance.

En quittant madame de Warens et les Charmettes vers 1739, Rousseau était entré à Lyon dans la maison du grand-prévôt, M. de Mably, comme précepteur de ses deux fils. Il avoue dans ses *Confessions*

qu'il fut un assez mauvais précepteur, et ses élèves, quoique neveux de l'abbé de Mably et de Condillac, ne lui firent pas grand honneur. Le plan d'éducation qu'il fit à cette occasion est aussi fort médiocre, mal écrit, d'une petitesse de sentiments qui sent le domestique, et d'une pauvreté d'idées singulière. A peine y trouve-t-on çà et là quelque ébauche des pensées de l'*Émile*. Ainsi il croit qu'il est bon d'inventer des incidents et de mettre l'enfant en jeu, afin de lui donner de l'expérience. Je n'ai, quant à moi, aucune confiance en ces petites scènes de comédie, et la plus mauvaise manière d'apprendre à être homme, c'est de commencer par être acteur. Il n'y a que la vérité qui donne de l'expérience. Comme les scènes qu'invente le précepteur ne sont jamais poussées jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'au vrai, comme elles s'arrêtent toujours au point où le danger commencerait, il n'y a pas là une véritable expérience de la vie. L'enfant s'habitue même à croire que les scènes du monde sont préparées et mesurées d'avance comme celle de l'éducation, et il n'apprend pas plus à vivre de cette manière qu'il n'apprend à nager, s'il est toujours tenu à la corde. Je n'aime pas non plus, quoique ce soit aussi une des idées de l'*Émile*, que le précepteur se mette de moitié dans les amusements de l'élève. Cela sent encore la comédie, car le maître ne peut pas s'amuser pour son compte avec les jeux de son élève, et dès que l'élève s'aperçoit que le jeu n'est pas un plaisir pour le maître comme pour lui, à l'instant même le jeu perd son prix pour l'élève. Où le maître s'ennuie, ne croyez pas que l'élève puisse longtemps s'amuser.

Or, la différence des âges fait que les plaisirs de l'un ne peuvent pas être les plaisirs de l'autre, et à vouloir se rapprocher, les deux âges se gâtent en se contrefaisant : l'enfant vise au sérieux, et l'homme tombe dans l'enfantillage.

Rousseau eut encore dans sa vie, avant l'*Émile*, une autre occasion de s'occuper d'éducation. Ce fut pendant son séjour à l'Hermitage. Madame d'Épinay consultait sur l'éducation de son fils chaque homme célèbre dont elle s'engouait. Linant, le précepteur de son fils, était un protégé de Voltaire. Il voulait être homme de lettres et avait commencé une tragédie ; mais comme la tragédie avançait peu, parce que Linant était paresseux et frivole, il avait accepté d'être précepteur du fils de madame d'Épinay, croyant que cela ne ferait que l'accréditer davantage dans le monde des philosophes. Le pauvre jeune homme ne savait pas quel fardeau il prenait. Madame d'Épinay et ses amis avaient de grandes prétentions à la science de l'éducation. Le précepteur avait à écouter toutes les conversations des beaux esprits du temps sur ce sujet. Tantôt c'était Duclos, avec son ton impérieux et décisif, qui faisait la loi, tantôt c'était Rousseau ; madame d'Épinay commentait le tout, et Linant était chargé d'exécuter. Ce sont de véritables scènes de comédie que ces diverses scènes de l'éducation du fils de madame d'Épinay; mais ces comédies peignent de la façon la plus curieuse le monde du temps, et de plus elles nous font comprendre quelques-unes des idées qu'avait Rousseau en faisant son *Émile*.

La première scène est entre madame d'Épinay,

Duclos et Linant. Duclos à ce moment visait à devenir l'amant et le directeur de madame d'Épinay, et il employait pour arriver à ses fins beaucoup d'intrigue et de perversité, qu'il couvrait d'une brusquerie que le monde prenait pour de l'honnêteté. Madame d'Épinay, qui n'avait pas encore appris à le connaître, ne demandait pas mieux que de faire de Duclos son oracle, mais non son amant, et elle le mena un jour au collége d'Harcourt, où son fils était en chambre avec son précepteur, voulant, dit-elle, mettre Duclos aux prises avec Linant sur l'éducation. On arrive au collége : Duclos examine un thème que faisait l'enfant, le trouve trop difficile, et en donne un autre; Linant défend son thème et son latin tant qu'il peut. — « Que diable! lui dit Duclos l'interrompant, c'est bien là ce dont il doit être question dans une éducation! Ne dirait-on pas qu'on élève tous les hommes pour en faire des moines?... Mais, avant d'aller plus loin, monsieur, qui êtes-vous? — Comment, monsieur, qui je suis? — Oui, votre père, votre mère, leur état? D'où venez-vous et qu'avez-vous fait? — Monsieur, je ne vois pas ce qu'a de commun?... — Diable! vous ne voyez pas? Pour savoir si vous pouvez élever, il faut savoir si vous avez été élevé vous-même. — Eh bien! monsieur, j'ai été élevé aux jésuites. — J'aimerais bien autant que ce fût ailleurs. — J'étais un des forts compositeurs en grec. — Je vous en révère. Savez-vous le français, monsieur? — Monsieur, je m'en flatte, et je crois que c'est à juste titre. — Bon! cela. — Je suis fils d'un intendant de M. le duc***. — Je connais le duc; sa maison a toujours été très-bien

rangée, j'en conclus que monsieur votre père n'est pas riche, et je vous en fais mon compliment... Revenons à l'emploi de votre temps... Dès que vous suivez les classes, je sais votre affaire. — Sans doute, monsieur, répondit M. Linant, que peut-on faire de mieux? — Tout le contraire de ce que vous faites, monsieur, car tout cela ne vaut pas le diable; et ici, quelle lecture? — Monsieur, nous expliquons ensemble le *Selectæ*. — Encore du latin!... Les lectures? — Un peu d'*Imitation de Jésus-Christ*, et une fois par semaine la *Henriade* de Voltaire. — Je vous avoue, lui dis-je[1], monsieur, que ce plan ne me plaît point. Je ne vois point de but à tout cela. — Vous avez raison, dit Duclos. Peu de latin, très-peu de latin; point de grec surtout, que je n'en entende point parler. Je ne veux en faire ni un sot, ni un savant. Il y a un milieu à tout cela qu'il faut prendre. — Mais, monsieur, dit Linant, il faut qu'il connaisse ses auteurs, et une légère teinture du grec ne peut... — Que diable venez-vous nous chanter? De quoi cela l'avancera-t-il, votre grec? Il y a là une cinquantaine de vieux radoteurs qui n'ont d'autre mérite que d'être vieux, et qui ont perdu les meilleurs esprits. S'il lui arrivait de les connaître sans en être ivre, il ne serait qu'un plat érudit, et, s'il en devenait enthousiaste, il se rendrait ridicule. Rien de tout cela, monsieur, beaucoup de mœurs, de morale. — Monsieur, dis-je à Linant, apprenez-lui à aimer ses semblables, à leur être utile et à s'en faire aimer; voilà la science dont tout le monde a besoin et dont

1. Madame d'Épinay, voyez ses *Mémoires*, année 1751.

on ne peut se passer... Duclos entra ensuite dans quelque détail sur l'emploi qu'il fallait faire de la journée. — Qu'il sache, dit-il, bien lire, bien écrire; occupez-le sérieusement à l'étude de sa langue; il n'y a rien de plus absurde que de passer sa vie à l'étude des langues étrangères et de négliger la sienne. Il ne s'agit pas ici d'en faire un Anglais, un Romain, un Égyptien, un Grec, un Spartiate; il est né Français, c'est donc un Français qu'il faut faire, c'est-à-dire un homme à peu près bon à tout... N'allez pas faire la bêtise de lui dire du mal des passions et du plaisir. Je sais tout aussi bien que vous qu'il serait à désirer qu'il n'eût que des passions modérées, mais j'aime mieux qu'il en ait de fortes qui le mènent tout à travers le monde comme un cheval échappé, que d'être comme une pierre. Que diable! s'il reçoit un coup de coude, il faut qu'il sache le rendre; moi, je n'en souffre point, et cela est fort essentiel. Inspirez-lui le goût des plaisirs honnêtes. — Linant objecta très-bien que cette expression était bien vague et pouvait être arbitraire. Je lui dis que l'explication que j'y donnerais, et qui me convenait, était plus précise. — Par le mot honnête, lui dis-je, j'entends l'exercice de l'âme sur tous les objets sensibles. »

Quelle comédie et quels mots qui peignent d'un trait les caractères ou le temps! La brutalité affectée de Duclos, son ton hautain et tranchant, sa vanité d'homme répandu dans le monde : — *Je connais le duc!* — Le pauvre précepteur s'inclinant de son mieux devant le philosophe accrédité et devant l'ami de madame, mêlant de la façon la plus plaisante l'*Imitation de Jésus-Christ* et *la Henriade* de Voltaire, un

pied dans la religion et un pied dans la philosophie; le latin à peine admis dans l'éducation dont Duclos improvise le plan paradoxal, et surtout le grec exclu et rejeté avec colère! — Quoi! pas même une *légère teinture* de grec! comme dit Linant, qui ne sait se défendre qu'en reculant. — Non, pas de grec du tout, car en fait de grec (et ici la vérité échappe à Duclos, ou le bon sens lui revient, pour se moquer de Linant et de madame d'Épinay sans qu'ils s'en aperçoivent), il faut tout ou rien; quiconque sait le grec et n'en est pas enthousiaste n'est qu'un plat érudit, et quiconque en est enthousiaste est ridicule dans le monde des salons: point de grec donc! Il s'agit seulement de faire du fils de madame d'Épinay un Français, c'est-à-dire *un homme à peu près bon à tout*. Que dites-vous de cette définition moqueuse qui a encore son à-propos? Notre temps est aussi le triomphe de l'à-peu-près. L'à-peu-près en effet a du bon; il se prête complaisamment à toutes les prétentions et dispense d'effort et de travail: comment ne plairait-il pas! De plus, l'à-peu-près est très-varié: nous avons visé à l'à-peu-près de l'homme de lettres; nous visons aujourd'hui à l'à-peu-près du savant, et nous sommes en train d'y réussir; mais quels que soient les changements de costumes, le fond est toujours le même: peu de peine, et l'aptitude ou la prétention à tout. C'est ce fond-là qui fait le crédit de l'à-peu-près.

Au lieu du grec et du latin, que faut-il donc que Linant enseigne à son élève? Écoutons l'oracle: beaucoup de mœurs, beaucoup de morale; et alors madame d'Épinay, ravie de cette grande parole,

répète au précepteur : *Apprenez-lui à aimer ses semblables, à leur être utile et à s'en faire aimer ;* voilà la science indispensable! — Oui, et facile à enseigner, n'est-ce pas? Madame d'Épinay croit-elle par hasard qu'il suffise au maître de dire à l'élève : « Aimez vos semblables! » pour qu'à l'instant l'élève se mette à aimer ses semblables, même quand ses semblables lui donnent, comme dit Duclos, de ces coups de coude qu'il faut savoir leur rendre? Madame d'Épinay, qui raconte si bien toute cette comédie, est elle-même sans le savoir un des personnages les plus comiques du récit par le sérieux qu'elle met à répéter les aphorismes du temps. Outre l'amour de ses semblables, Duclos et madame d'Épinay veulent que le précepteur inspire à l'enfant *le goût des plaisirs honnêtes,* mot vague, dit avec raison Linant; et alors madame d'Épinay explique avec le plus charmant aplomb qu'elle entend par les plaisirs honnêtes *l'exercice de l'âme sur tous les objets sensibles.* Cette définition, qui croit être plus simple que le défini, me rappelle un des petits dialogues de Chamfort :

« La bonne a l'enfant. — Cela vous a-t-il amusée ou ennuyée?

« Le père. — Quelle étrange question! plus de simplicité! Ma petite!

« La petite fille. — Papa!

« Le père. — Quand tu es revenue de cette maison-là, quelle était ta sensation? »

Lorsque les parents font des plans d'éducation, ils les essayent sur leurs enfants et commencent par

les retirer du collége, afin, disent-ils, de les mieux élever; ils finissent par ne pas les élever du tout. Telle fut un peu l'histoire du fils de madame d'Épinay. Il quitta le collége et vint avec son précepteur s'établir dans la maison paternelle. Là madame d'Épinay, dans sa préoccupation maternelle, essayait chaque jour une méthode nouvelle. Tantôt elle voulait qu'on instruisît son fils en se promenant et en causant avec lui ; tantôt, quoiqu'il n'eût pas encore quinze ans, elle lui écrivait des lettres ingénieuses qu'il ne pouvait pas comprendre. Toutes ces inventions paraissaient à M. d'Épinay bizarres ou trop sérieuses. « Que peut apprendre un enfant, disait-il, en ne faisant presque jamais que causer avec lui? Ces promenades que vous lui faites faire pour sa santé l'ennuieront à périr, si vous les employez à son instruction........ Je ne suis pas non plus d'avis d'interrompre pendant deux ou trois ans l'étude des talents agréables : c'est le temps le plus précieux pour les acquérir, et dont il faut profiter d'autant plus soigneusement, que l'enfant y a plus de dispositions. Je veux donc qu'il emploie deux heures par jour à l'étude du violon, et deux heures à celle des jeux de société; il faut qu'il sache défendre son argent : Arrangez le reste comme vous l'entendrez [1].

Madame d'Épinay, qui envoyait à Grimm ce beau plan d'éducation de M. d'Épinay pour s'en moquer, ne remarquait pas qu'au fond c'était presque le même plan que celui de Duclos; peu de latin et

1. *Mémoires de madame d'Epinay*, année 1758.

point de grec. M. d'Épinay, il est vrai, voulait que son fils apprît les jeux de société, comme madame d'Épinay voulait qu'il apprît la morale et même le droit naturel. La morale et le droit naturel étaient les sciences favorites du monde de madame d'Épinay, comme les jeux de société étaient la science du monde où vivait M. d'Épinay? Chacun voulait élever son fils à la mode de son monde; mais des deux côtés même frivolité, frivolité de philosophes d'un côté, frivolité de financiers de l'autre.

Nous avons, dans les *Mémoires* de madame d'Épinay, les deux lettres qu'elle avait écrites à son fils. Elle voulait à ce moment faire l'éducation de son fils par lettres. « Nous nous écrirons, dit-elle à son fils, nous causerons, enfin nous chercherons de concert les moyens de vous rendre heureux. La vérité, la raison, l'amitié et la confiance nous guideront dans cette importante et agréable recherche. » Elle envoya ces deux lettres à Rousseau, qui était alors à l'Hermitage, pour en avoir son avis, et celui-ci répondit : « J'ai lu avec grande attention, madame, vos lettres à monsieur votre fils; elles sont bonnes, excellentes, mais elles ne valent rien pour lui. Permettez-moi de vous le dire avec la franchise que je vous dois. Malgré la douceur et l'onction dont vous croyez parer vos avis, le ton de ces lettres, en général, est trop sérieux; il annonce votre projet, et, comme vous l'avez dit vous-même, si vous voulez qu'il réussisse, il ne faut pas que l'enfant puisse s'en douter; s'il avait vingt ans, elles ne seraient peut-être pas trop fortes, mais peut-être seraient-elles encore trop sèches. Je crois que l'idée de lui écrire

est très-heureusement trouvée, et peut lui former le cœur et l'esprit; mais il faut deux conditions, c'est qu'il puisse vous entendre et qu'il puisse vous répondre. Il faut que ces lettres ne soient faites que pour lui, et les deux que vous m'avez envoyées seraient bonnes pour tout le monde, excepté pour lui... Gardez-vous des généralités; on ne fait rien que de commun et d'inutile en mettant des maximes à la place des faits........ Si vous dites à monsieur votre fils que vous vous appliquez à former son cœur et son esprit; que c'est en l'amusant que vous lui montrerez la vérité et ses devoirs, il va être en garde contre tout ce que vous lui direz; il croira toujours voir sortir une leçon de votre bouche; tout, jusqu'à sa toupie, lui deviendra suspect[1]. » Rousseau a bien raison d'avertir madame d'Épinay de se garder des généralités; c'était le défaut du monde philosophique, et dans ses deux lettres à son fils, madame d'Épinay avait disserté sur la politesse, sur la bienveillance, sur la flatterie, c'est-à-dire sur des qualités et des défauts du monde que les enfants ne peuvent pas comprendre. « Prenez garde, madame, dit Rousseau en finissant sa lettre, qu'en présentant de trop bonne heure aux enfants des idées fortes et compliquées, ils soient obligés de recourir à la définition de chaque mot. Cette définition est presque toujours plus compliquée, plus vague que la pensée même; ils en font une mauvaise application, et il ne leur reste que des idées fausses dans la tête. Il en résulte un autre in-

1. *Mémoires de madame d'Épinay*, année 1754.

convénient, c'est qu'ils répètent en perroquets de grands mots auxquels ils n'attachent point de sens, et qu'à vingt ans ils ne sont que de grands enfants ou de plats importants. »

Il y a déjà de l'*Emile* dans la lettre que nous venons de lire; il y en a encore bien plus dans une conversation que raconte madame d'Épinay, et même, chose curieuse, cette conversation contient le plan de l'*Emile* et le principe fondamental de l'ouvrage, le tout exprimé avec une vivacité et une dureté paradoxales que Rousseau cherchait volontiers dans ses écrits, mais qu'il mettait plus volontiers encore dans ses conversations avec ses dévotes (madame d'Épinay l'était encore à ce moment), d'une part pour faire effet et pour augmenter la superstition par l'étonnement, de l'autre parce que dans l'entretien il se piquait au jeu et s'opiniâtrait par vanité. C'était au château d'Épinay : madame d'Épinay causait avec Rousseau et avec M. de Margency sur la manière dont Linant s'y prenait avec son fils. « Nous approuvions une partie de sa méthode et nous blâmions l'autre. Tout à coup je m'avise de dire : C'est une chose bien difficile que d'élever un enfant. — Je le crois bien, madame, répondit Rousseau ; c'est que les père et mère ne sont pas faits par la nature pour élever, ni les enfants pour être élevés. — Ce propos de sa part me pétrifia. — Comment entendez-vous cela? lui dis-je. Margency, en éclatant de rire, ajouta ce que je n'avais osé ajouter : — N'avez-vous pas, lui dit-il, un projet d'éducation dans la tête? — Il est vrai, répondit Rousseau du même sang-froid, mais il vau-

drait bien mieux qu'ils fussent dans le cas de s'en passer, et moi de ne le pas faire. Dans l'état de nature il n'y a que des besoins auxquels il faut pourvoir, et cela sous peine de mourir de faim; que des ennemis dont il faut se défendre, et cela sous peine d'en être tué... Ainsi *vous voyez que l'éducation d'un homme sauvage se fait sans qu'on s'en mêle;* que la base de la nôtre n'est pas dans la nature : il faut qu'elle soit fondée sur des conventions de société qui sont toutes pour la plupart bizarres, contradictoires, incompatibles tantôt avec le goût, les qualités de l'enfant, tantôt avec les vues, l'intérêt, l'état du père; et que sais-je de plus? — Mais enfin, nous ne sommes pas sauvages, lui dis-je; bien ou mal, il faut élever : comment s'y prendre? — Cela est fort difficile, reprit-il. — Je le savais, lui dis-je; c'est la première chose que je vous ai dite, et me voilà tout aussi avancée qu'auparavant. — Pour faciliter votre ouvrage, reprit Rousseau, *il faudrait commencer à refondre toute la société;* car, sans cette condition, vous serez à tout moment dans le cas, en voulant l'avantage de votre enfant, de lui prescrire dans sa jeunesse une foule de maximes fort sages, d'après lesquelles il reculera au lieu d'avancer. Franchement, jetez les yeux sur tous ceux qui ont fait un grand chemin dans le monde, croyez-vous que ce soit en se conformant aux maximes scrupuleuses de probité qu'ils ont reçues de leurs pères?... Tenez! c'est qu'il ne faut pas penser à tirer parti de l'éducation, toutes les fois que l'intérêt particulier ne sera pas tellement joint à l'intérêt général, qu'il soit presque impossible d'être vicieux sans être

châtié, et vertueux sans être récompensé, ce qui n'est malheureusement dans aucun lieu du monde... Partout où l'éducation d'un peuple est mauvaise, celle des particuliers ne peut être bonne, et toute la jeunesse se passe à apprendre des choses qu'il faut oublier dans un âge plus avancé [1]. »

Cette conversation, qui est un résumé piquant et vif du premier livre de l'*Emile*, nous montre comment Rousseau arrive à l'idée de l'éducation. « Tout est bien, comme il le dit au commencement de l'*Emile*, sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme, » ou, pour parler plus simplement, la nature a toujours raison et la société a toujours tort. Il reste, il est vrai, à savoir ce que c'est que la nature, et si la nature de l'homme, par exemple, étant d'être sociable, la société humaine n'est pas conforme à la nature humaine. Rousseau ne traite pas cette question. La nature, pour lui comme pour son siècle, voulait dire quelque chose de contraire à la société, et les philosophes opposaient à l'envi la nature à la société, croyant faire une opposition là où il n'y avait qu'une conséquence. Quoi qu'il en soit, avec cette idée singulière que la nature ne se trompe jamais et que l'homme se trompe toujours, Rousseau n'hésite pas à croire que la meilleure éducation serait l'éducation naturelle, c'est-à-dire de n'être pas élevé du tout, comme il le dit dans la conversation avec madame d'Épinay. L'enfant aurait faim, il tâcherait de trouver à manger; il aurait soif, il tâcherait de

1. *Mémoires de madame d'Épinay*, année 1757.

trouver à boire; on lui donnerait un coup de poing, il tâcherait de le rendre. Peu à peu, grâce à la nécessité, il apprendrait à trouver sa nourriture et sa boisson, et c'est ainsi que *son éducation se ferait sans que personne s'en mêle.* Dans cette éducation, point de faux besoins, point de goûts du superflu, point de raffinements de pensées, point même de pensées du tout, sinon la très-simple pensée qu'on a faim ou qu'on a soif, pensée qui est plutôt de l'estomac que de l'esprit. Cette éducation naturelle serait la meilleure; malheureusement, avec la société telle qu'elle est faite, cette éducation, dit Rousseau, est impossible.

L'éducation naturelle, quoique la meilleure, n'est pourtant pas la seule que Rousseau regrette. Il y a une autre éducation, celle de la société antique, telle du moins que Rousseau l'imagine, qui est aussi pour lui un objet de regrets. Dans l'éducation antique, l'homme était élevé pour la société et non pour lui-même; le citoyen absorbait l'homme. « Les bonnes institutions sociales, dit-il, sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout[1]. » Le meilleur modèle de cette éducation publique est la *République* de Platon. « Ce n'est point un ouvrage de politique, comme le pensent ceux qui ne jugent des livres que par leurs titres : c'est le plus beau

1. *Emile*, livre I, p. 28 et 29.

traité d'éducation qu'on ait jamais fait[1]. » La *République* de Platon est en effet le type le plus expressif et le plus curieux de ce dépouillement de l'homme au profit de l'État, qui ôte à l'homme le *moi* qu'il tient de Dieu, sous prétexte aussi de lui en donner un meilleur des mains de l'autorité publique. Singulière inconséquence dans Rousseau qui, ne pouvant pas avoir ce qu'il préfère, c'est-à-dire point de société ni d'éducation du tout, veut la société la plus despotique et l'éducation la plus impérieuse qu'on puisse imaginer, qui, forcé de renoncer à l'état sauvage, aboutit à l'état le plus social, se dédommage d'un excès par un autre, et se console de la liberté des forêts qui lui est refusée par la servitude d'un vrai couvent politique!

La *République* de Platon ayant ainsi fasciné Rousseau, il est bon de jeter un coup d'œil sur cet ouvrage singulier que Rousseau a souvent pris pour modèle et pour inspiration dans l'*Émile* et dans le *Contrat social*.

II

Rousseau aimait beaucoup l'antiquité, mais il la connaissait mal; il avait l'idée de sa grandeur; il n'avait pas l'idée de son organisation intérieure, et il était disposé à croire que les philosophes, et Platon

1. *Emile*, livre I, p. 31.

en particulier, avaient fait dans leurs ouvrages le tableau de la société antique, tandis qu'au contraire ils en avaient pris le contre-pied. Témoins et souvent victimes de la démocratie ancienne, les philosophes avaient en grand dédain ce gouvernement tumultueux et aveugle qui laissait peu de chance à la sagesse et à la vertu ; aussi, loin de le peindre dans leurs ouvrages, ils y opposaient volontiers le plan d'un gouvernement meilleur et plus parfait : telle est la *République* de Platon, qui est à la fois une utopie et une satire.

Dans les publicistes modernes, il n'est question que de droits, de conventions et de lois. Dans les publicistes anciens, il n'est question que des vertus nécessaires aux citoyens, et de l'éducation qui peut les former à ces vertus. Platon ne cherche point dans sa *République* quel est le principe fondamental des sociétés politiques, si le peuple est souverain ou n'est pas souverain, de quelle manière il doit exercer sa souveraineté et de quelle manière il peut la déléguer. Il établit qu'il y a quatre vertus fondamentales : la prudence, le courage, la tempérance, la justice ; voilà les bases de son État. Ce sont ces quatre vertus qui sont le pivot de la société. Avec ces vertus, vous pourrez vous passer de lois. Platon, en effet, s'inquiète peu des lois, il ne leur attribue pas l'efficacité que nous leur attribuons aujourd'hui. « Oserons-nous, dit-il, livre IV, porter des lois sur les contrats de vente ou d'achat, sur les conventions pour la main-d'œuvre, sur les insultes, les violences, l'ordre des procès, l'établissement des juges, la levée ou l'imposition des deniers pour l'entrée et la

sortie des marchandises soit par terre, soit par mer, en un mot sur ce qui concerne le marché, la ville ou le port, et tout le reste? — Il convient de ne rien prescrire là-dessus à d'honnêtes gens; ils trouveront eux-mêmes sans peine la plupart des règlements qu'il faudra faire[1]. » Ainsi, aux gens honnêtes il ne faut pas de lois, ni bonnes, ni mauvaises : ils ont la loi en eux-mêmes; quant aux malhonnêtes gens, que feraient-ils des meilleures lois du monde? Ils ne les auraient que pour les violer ou les éluder. Platon se moque volontiers des politiques qui croient que, quand un peuple souffre, il lui suffit, pour guérir, de changer de lois. « Nos politiques, dit-il, sont les gens les plus propres à nous divertir avec leurs règlements, sur lesquels ils reviennent sans cesse, dans la persuasion qu'ils trouveront la fin des abus qui se glissent dans les conventions et dans les autres choses dont nous parlions tout à l'heure, sans se douter qu'ils coupent les têtes d'une hydre. » Pour être écrites il y a deux mille ans, ces paroles n'en ont pas moins d'à-propos. Ne vous inquiétez pas des lois; inquiétez-vous de ceux qui leur obéissent. Ayez de bons citoyens, tout est là, et pour avoir de bons citoyens, élevez-les bien. La *République* de Platon n'est pas autre chose qu'une méthode d'éducation à l'usage des guerriers ou des magistrats. Ce sont là en effet, selon Platon, les deux classes importantes dans l'État.

Voyons d'abord l'éducation des guerriers. Cette éducation a deux objets principaux : former le corps

1. Livre IV, p. 205, *Platon*, trad. Cousin, t. IX.

par la gymnastique et l'âme par la musique[1], afin d'arriver à la plus belle œuvre qu'il soit donné à l'homme de produire, à savoir la beauté de l'âme unie à la beauté du corps :

Gratior et pulchro veniens in corpore virtus.

Quoi ! tout cela avec la gymnastique et avec la musique, qui nous semblent aujourd'hui des arts de second ordre ? — Oui, mais comprenons bien ce que Platon entend par la gymnastique et par la musique. La gymnastique est l'hygiène, grande science dans les États, grande sagesse dans les hommes. Ne croyez pas qu'il s'agisse ici de l'athlétique ou de l'art de former et d'exercer des athlètes, science toute différente, dont Platon ne paraît pas faire grand cas, non plus que des gens qu'elle est destinée à former. La force des athlètes était une force tout artificielle et propre à certains exercices ; c'était la force de nos faiseurs de tours et de nos danseurs de corde. Platon veut « une gymnastique simple et dégagée, » qui serve à la santé, non à la parade et à la curiosité.

Si la gymnastique, comme l'entend Platon, est l'hygiène, la musique est la littérature, y compris la musique elle-même, car la musique, dit Platon, comprend les discours et les fables, c'est-à-dire l'éloquence, l'histoire et la poésie[2]. La musique ainsi entendue, beaucoup de choses s'expliquent qui

1. Livre II, p. 104.
2. Livre III, p. 150.

avaient droit de nous étonner; ainsi nous lisons dans le livre IV : « Qu'on y prenne garde : innover en musique, c'est tout compromettre; car, comme dit Damon, et je suis en cela de son avis, on ne saurait toucher aux règles de la musique, sans ébranler en même temps les lois fondamentales de l'État. » Le mot est singulier. Mettez la littérature au lieu de la musique; nous commençons à comprendre. En effet, changer la littérature d'un peuple, y substituer un esprit à un autre, l'esprit d'envie et de dénigrement à l'esprit de respect et de soumission, l'éloge et l'apologie des passions au goût de la règle et du devoir, qui peut douter que tout cela ne puisse aider à faire une révolution? Mettre quatre cordes à la lyre au lieu de trois, cela nous semble un changement sans importance; mais ajouter un mauvais sentiment à ceux que contient déjà l'âme humaine, ou faire fermenter plus vivement l'éternel levain des péchés capitaux, toucher enfin aux règles morales de la littérature, c'est, Platon a raison, et nous ne pouvons pas en douter de nos jours, « c'est ébranler en même temps les lois fondamentales de l'État. »

Ce qui a longtemps fait croire aux peuples modernes que la littérature pouvait impunément changer d'esprit et de sentiments, c'est le genre de gouvernement qu'ont eu en général les peuples modernes, gouvernement despotique ou monarchique où le peuple n'avait point de part, et où par conséquent ses bons ou ses mauvais sentiments étaient sans effet. Comme le pouvoir public était fort, la vie privée pouvait être irrégulière et licencieuse sans inconvé-

nients et sans risques pour l'État. Le préfet de police semblait suffire à tout, et l'esprit était d'autant plus hardi dans les livres qu'il l'était moins dans les actions. Dans les sociétés antiques où le peuple gouvernait, il était important qu'il eût de bons sentiments au lieu d'en avoir de mauvais, et qu'il eût par conséquent une bonne littérature ou une bonne musique au lieu d'en avoir une mauvaise, car c'était de là que dépendait le salut de l'État. Il y a des gens qui croient que c'est une chose admirable que de se gouverner soi-même, parce qu'alors ils ne se gouvernent pas du tout et qu'ils se passent tous leurs caprices : c'est en cela que consiste pour eux la beauté du *self government*. Il y en a d'autres plus avisés ou plus défiants d'eux-mêmes et surtout des autres, qui croient que ce qu'il y a de mieux, c'est d'avoir un bon préfet de police qui fait la règle et qui leur sert pour ainsi dire de conscience, si bien qu'ils font sans scrupule tout ce que la police ne défend pas, et ne s'arrêtent que devant le règlement ou devant le sergent de ville. Ces gens-là abdiquent la volonté humaine, de peur de s'en mal servir ; ils font ce que faisaient les pénitents du monde en entrant au couvent. Seulement leur couvent, qui est une grande ville avec tous ses plaisirs, surveillée par la police, leur couvent est plein de licence; mais c'est cela même qui leur plaît, parce qu'ils sont persuadés que, grâce à l'ascendant de ce qu'ils appellent l'*ordre*, la licence des mœurs privées n'enfantera jamais l'anarchie des mœurs publiques, et que les libertins n'auront point à craindre la concurrence des factieux. Les peuples sages et vraiment dignes de la li-

berté sont ceux qui savent qu'en se gouvernant eux-mêmes ils doivent avoir dans leur conscience un maître plus sévère que le plus impérieux des despotes.

Nous avons vu ce qu'est la gymnastique et la musique selon Platon ; voyons comment il fait usage de la musique, ou plutôt de la littérature, dans l'éducation des guerriers. Il y a là un curieux programme d'enseignement.

Les discours qui rentrent dans la musique ou dans la littérature sont de deux sortes, les discours vrais et les discours mensongers, ou les fables. Les fables sont très-propres à l'éducation des enfants. Il faut seulement que ce soient de bonnes fables et « non pas des fables imaginées par le premier venu [1]. » Les fables destinées à l'enfance doivent être honnêtes et morales. Or, comme les fables mythologiques n'ont point ce caractère, Platon proscrit sans hésiter la mythologie. Les enfants, dit Platon, ne sont pas encore en état de discerner ce qui est allégorique de ce qui ne l'est pas, ils prendraient donc au sérieux les récits de la mythologie et s'y corrompraient. Il faut « qu'ils n'entendent que des fables propres à les porter à la vertu. » Ainsi rien de merveilleux ne doit être enseigné aux enfants; mais Platon, sur ce point, ne va pas jusqu'où va Rousseau, qui ne veut pas qu'on parle de Dieu aux enfants avant un certain âge, parce qu'ils ne sont pas en état de rien comprendre à Dieu. Platon au contraire veut que les fables, c'est-à-dire l'épopée, l'ode et la tragédie, dont il se sert

1. Livre II, p. 105.

dans l'éducation des enfants, leur parlent de Dieu. En mettant ainsi l'idée de Dieu à la tête de son programme d'éducation, Platon ne fait pas seulement une chose honnête et sage, il montre en cela qu'il a une plus juste intelligence de l'esprit des enfants. L'enfant a d'autant moins de peine à comprendre l'idée d'un être supérieur, qu'il se sent lui-même entouré d'êtres qui lui sont supérieurs, et que cela ne l'étonne point du tout. Dieu, quand on lui en parle, n'est peut-être pour l'enfant qu'un être plus grand et plus fort que son père et sa mère; mais qu'importe l'image qu'il se fait de cette supériorité? C'est le propre de toutes les grandes idées qui sont le fond même de l'esprit humain, de se prêter à toutes les intelligences, de se proportionner à tous les cadres, grandes dans les grands et petites dans les petits. Telle est surtout l'idée de Dieu. Elle a des degrés infinis, et pourtant elle est partout la même. Comparez l'idée de Dieu telle qu'elle est dans l'esprit de Leibnitz avec l'idée de Dieu telle qu'elle est dans l'esprit de la bonne femme qui dit son chapelet : quelle différence et pourtant au fond quelle ressemblance! Puisque Leibnitz et la bonne femme ont tous deux l'idée d'un être supérieur et tout-puissant, auquel ils témoignent leur soumission, il y a, si vous y regardez de près, plus de ressemblance dans le sentiment que de différence dans l'idée. Or, c'est le sentiment que nous avons de Dieu qui importe à la formation et à la conduite du cœur de l'homme.

A Dieu ne plaise que je dise qu'il faut enseigner la superstition aux enfants! Il y a une grande différence entre la superstition et le merveilleux, et je ne

crains point le merveilleux pour les enfants. Les philosophes l'interdisent au nom de la raison ; mais par quoi le remplacent-ils? Par les bonnes fables que veut Platon? Je tremble que ces bonnes fables ne soient ennuyeuses. Je ne crois pas qu'en parlant des bonnes fables qu'il faut faire pour l'enfance, Platon ait songé à quelque chose qui ressemble aux historiettes de Berquin et de ses imitateurs. Le génie antique était à la fois trop grave et trop gracieux pour tomber dans cette moralité insipide. Qu'étaient donc les fables de Platon, et valaient-elles les contes de fées? J'en doute fort. Je ne prétends pas que *le Petit-Poucet* et *Peau-d'Ane* soient indispensables à l'éducation des enfants; je soutiens qu'ils ne sont pas nuisibles. Ils éveillent l'imagination des enfants sans la faire fermenter avant le temps. Je crains les romans pour les enfants, parce qu'ils y trouvent ce qui n'est pas de leur âge, et que leur imagination alors fait effort pour mûrir avant le temps. Je ne crains point les contes de fées, qui roulent sur le merveilleux, car le merveilleux n'étant l'attribut d'aucun des âges de l'homme comme ce qui fait le sujet des romans, l'enfant n'est pas tenté de se grandir pour y atteindre. Ne parlez point aux enfants de ce qu'ils feront quand ils seront grands, c'est les tenter de grandir ; mais vous pouvez leur parler sans aucun danger du merveilleux, et surtout de celui qui se donne franchement pour tel, c'est-à-dire de celui où la force et les passions de l'homme n'entrent pour rien.

Je sais des personnes graves qui disent que le merveilleux a l'inconvénient de donner des idées fausses

aux enfants et de les dégoûter de la réalité. Je n'ai jamais vu d'enfant qui ait pris au sérieux la citrouille dont la fée de *Cendrillon* lui fait un carrosse, et les souris dont elle lui fait un bel attelage de six chevaux gris de perle. Les enfants aiment la baguette des fées et les merveilles qu'elle produit, mais ils ne demandent pas à leur père ou à leur mère de prendre cette baguette, et ils ne croient pas qu'ils l'auront un jour entre leurs mains. L'enfance a une faculté que l'homme conserve et dont il fait grand et bon usage, quoiqu'il en rougisse et qu'il s'en défende comme d'un défaut : c'est la faculté de l'inconséquence. L'enfant est le contraire du logicien : il croit beaucoup et il conclut peu.

Il ne faut pas seulement veiller sur la musique, ou, pour mieux parler, sur la littérature, qui est l'enseignement général du public; il faut veiller aussi sur les autres arts, car tous les arts servent ou nuisent à l'éducation du peuple. « Suffira-t-il, dit Platon, de veiller sur les poëtes et de les contraindre de nous offrir dans leurs vers un modèle de bonnes mœurs, sinon de renoncer parmi nous à la poésie? Ne faudra-t-il pas encore surveiller les autres artistes et les empêcher de nous offrir dans les représentations des êtres vivants, dans les ouvrages d'architecture ou de quelque autre genre une imitation vicieuse, dépourvue de correction, de noblesse et de grâce, et interdire à tout artiste incapable de se conformer à cette règle l'exercice de son art, dans la crainte que les gardiens de l'État, élevés au milieu des images d'une nature dégradée comme au sein de mauvais pâturages, et y trouvant chaque jour leur

entretien et leur nourriture, ne finissent par contracter peu à peu, sans s'en apercevoir, quelque grand vice dans leur âme? Ne devrons-nous pas au contraire rechercher ces artistes qu'une heureuse nature met sur la trace du beau et du gracieux, afin que, semblables aux habitants d'un pays sain, les jeunes guerriers ressentent de toutes parts une influence salutaire, recevant sans cesse, en quelque sorte par les yeux et les oreilles, l'impression des beaux ouvrages, comme un air pur qui leur apporte la santé d'une heureuse contrée, et les dispose insensiblement, dès leur enfance, à aimer et à imiter le beau, et à mettre entre eux et lui un accord parfait? »

En lisant ces belles paroles, je me figure toujours que je lis le récit de l'éducation de Phidias et des grands artistes de la Grèce ; et notez que Platon n'applique point ces principes à l'éducation des artistes, mais à celle des guerriers, à celle des citoyens de son État imaginaire. Voilà cette éducation par les arts dont la pédagogique moderne n'a pas la moindre idée, cette éducation qui, s'aidant de tous les sens de l'homme, et non pas seulement de son intelligence, lui fait arriver l'idée du beau et du bon par toutes les voies, éducation difficile, parce que, plus qu'aucune autre encore, elle doit commencer par les meilleurs modèles et par les plus purs; parce que, pour concourir à cette éducation, tous les arts doivent se soumettre à une discipline sévère. Il y faut dans l'architecture la simplicité et la grandeur, rien de capricieux ou de mesquin, rien de tourmenté, rien non plus qui sente les mœurs d'un peuple qui aime à vivre retiré et caché, rien qui tourne aux pe-

tits appartements voluptueux du dix-huitième siècle ou aux boîtes élégantes et artistement meublées qui sont les maisons du dix-neuvième siècle. Il y faut, dans la sculpture, la simplicité et la beauté de l'expression humaine, et non la contorsion du plaisir ou de la douleur; dans la peinture, la physionomie sans grimace et la vérité sans laideur. Il faut de plus le goût et l'instinct général des arts; il faut que les arts soient le plaisir du public, et non pas seulement celui de l'élite : voilà à quelles conditions ils peuvent servir à l'éducation de la jeunesse, conditions peu comprises de nos jours. En effet, nous prenons l'art au point où nous le trouvons, sans nous inquiéter de rechercher ses plus parfaits modèles; nous commençons par la peinture au lieu de commencer par l'architecture et par la sculpture, beaucoup même commencent par la lithographie et s'en tiennent là; nous ne semblons pas enfin nous douter qu'il y ait un ordre et une méthode à suivre dans l'étude de l'art. Aussi l'art reste étranger à l'éducation, et c'est beaucoup même, s'il ne corrompt pas la jeunesse, au lieu de lui inspirer le goût du beau et du grand, au lieu d'élever et de régler l'âme, ce qui est, selon Platon, le propre de la musique, c'est-à-dire de la littérature et des beaux-arts.

Les arts chez les anciens ont pour but de tempérer et d'adoucir les passions humaines; chez les modernes, il semble au contraire que le mérite des arts soit d'exciter les passions. La beauté de l'art antique tient à la sérénité; la beauté de l'art moderne tient à la vivacité et souvent même à la violence de l'expression. Ce que la règle chrétienne dit à l'âme :

« Que ceux qui pleurent soient comme ne pleurant pas, et ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant pas [1], » les philosophes anciens semblaient le dire à l'art, qu'ils chargeaient d'apprendre aux passions humaines comment il faut qu'elles se modèrent et se contiennent, et pour cela l'art les représentait modérées et maîtresses de leur attitude et de leur langage, soit dans la sculpture, soit dans la littérature. Ce n'est pas seulement Aristote qui veut que l'art purge les passions au théâtre. Ce soin de régler les passions par l'art et de trouver la morale dans la musique, entendue comme le veut Platon, est le souci commun de la philosophie ancienne.

Autant les arts peuvent faire de bien quand ils sont eux-mêmes bien dirigés, autant ils peuvent faire de mal, quand, au lieu d'être l'ornement de la vie d'un homme ou d'un peuple, ils en deviennent l'affaire principale et la seule occupation. L'usage et le goût excessif de la littérature excite et agace les âmes ardentes, de même qu'il amollit les âmes faibles, et je serais tenté de résumer cette pensée de Platon par un mot du jargon de notre temps, en disant que l'excès des arts et de la littérature produit et développe les tempéraments nerveux, c'est-à-dire cette espèce de fébrilité morale fort commune de nos jours, et qui est le propre des hommes blasés par les arts et par le monde, ou des peuples trop civilisés. Eh bien ! fuyons la musique et sauvons-nous par la gymnastique, c'est-à-dire par les exercices du corps. Oui, mais que

1. Saint Paul, Ire *Ep. aux Corinthiens*, chap. VIII, vers. 92.

le guerrier ne fuie pas plus qu'il ne faut la musique et la philosophie, et qu'il n'aille pas se livrer tout entier aux exercices gymniques, et au soin de se bien nourrir, car Platon n'a aucun goût pour les hommes de cinq pieds huit pouces. La prépondérance des Centaures et des Goliath lui semble aussi mauvaise que celle des sophistes et des rhéteurs. Le géant sabreur et viveur, « ennemi des lettres et des Muses, qui ne sait plus se servir de la voie de la persuasion, et qui, tel qu'une bête fauve, veut tout décider par la violence et par la force, » n'est pour Platon que la moitié d'un homme et la moins noble moitié de l'homme[1]. Il ne faut donc pas moins se défier de l'excès de la gymnastique que de l'excès de la musique; il faut tempérer l'une par l'autre, et il n'y a de bon guerrier, selon Platon, et même de bon gouverneur d'État que « celui qui mêle la gymnastique à la musique de la manière la plus habile. »

Nous avons vu l'éducation des guerriers, voyons celle des magistrats. Cette éducation commence comme celle des guerriers, mais bientôt le triage se fait; le maître ou le législateur distingue parmi les élèves ceux qui sont plus propres que les autres aux connaissances générales. Alors, et « à partir de leur

1. Je trouve un commentaire fort exact, quoique fort imprévu, de la pensée de Platon dans le passage suivant des *Mémoires* de M. Véron : « Sous l'Empire..., on estimait les forces herculéennes; on faisait cas de larges épaules, d'un ventre proéminent et de mollets *luxuriants*. » (Tome Ier, p. 34.) Et pour achever la ressemblance avec Platon, l'auteur a dit deux lignes plus haut : « On raillait les psychologistes, les métaphysiciens et les libres esprits. On appelait tout cela des idéologues. »

vingtième année, les élèves qu'on a choisis étudieront dans leur ensemble les sciences que dans l'enfance ils ont étudiées isolément, afin qu'ils saisissent sous un point de vue général et les rapports que ces sciences ont entre elles et la nature de l'être[1]. » Cette étude des rapports que les sciences ont entre elles est ce que nous appellerions la philosophie des sciences. Cette éducation toute philosophique des magistrats est hardie, et ressemble jusqu'à un certain point à l'éducation des théologiens. Les théologiens, en effet, étudient la nature de Dieu et la nature de l'homme tout entière dans ses rapports avec Dieu ; ils ont de cette façon la science la plus générale possible, puisque c'est Dieu qui en est l'idée principale, et ils soumettent avec raison toutes les sciences particulières à cette science générale. Tel est aussi l'objet de l'éducation des magistrats ou des philosophes, car il est visible que ce sont des philosophes que Platon veut avoir pour magistrats dans son État. A trente ans, les candidats de Platon apprennent la dialectique pendant cinq ans ; à trente-cinq, ils entrent dans les emplois militaires, car Platon ne veut pas que les guerriers et les magistrats se séparent dès le commencement de leur carrière et fassent dans l'État deux classes distinctes et jalouses. A cinquante ans enfin, ils entrent dans la magistrature. Leur éducation dure plus longtemps que leur vie ; mais Platon n'épargne ni le temps ni la peine de ses élèves, parce que dans la longue et pénible éducation qu'il leur impose il ne songe pas à eux, mais à l'État. Il

1. Livre VII, p. 114, tome X.

les élève pour l'État, et de la manière qui lui semble le plus utile à l'État, sans se soucier s'ils auront une profession trop tard pour en pouvoir profiter longtemps. Dans l'État de Platon, les emplois ne sont pas des places, ce sont des obligations imposées aux citoyens. L'État est tout, l'individu n'est rien.

Après avoir fait le plan de l'éducation de ses guerriers et de ses magistrats, Platon cherche dans le dixième livre, qui est le dernier, quels motifs nous pouvons avoir pour nous conformer à ce plan d'éducation. Quel profit retirerons-nous, si nous suivons les règles prescrites par Platon ? Deux grands profits, dit Platon : l'un dans cette vie, et l'autre dans la vie future. Dans cette vie, nous aurons l'unité de l'État ; dans l'autre vie, nous aurons les biens réservés à la vertu. De ces deux récompenses, je ne fais cas que de celle qui se rapporte à la vie future, car l'unité de l'État telle que l'entend Platon, loin de me sembler un bien, me semble un mal insupportable.

Comment d'abord Platon arrive-t-il à nous promettre la jouissance d'un bonheur éternel en retour d'une vie honnête et vertueuse ? Non pas qu'il réserve absolument pour l'autre monde toutes les récompenses de la vertu : la vertu est honorée ici-bas, et souvent même elle est heureuse. « J'ai été jeune et je suis devenu vieux, dit le psalmiste[1], et pendant tout ce temps je n'ai pas vu le juste abandonné et sa race cherchant son pain. » Platon a la même espérance pour le juste : « Je prétends, dit-il, que les justes, lorsqu'ils sont dans l'âge mûr, parviennent

1. Psaume XXXVI, vers. 25.

dans la société où ils vivent à toutes les dignités auxquelles ils aspirent, qu'ils font à leur choix des alliances pour eux et pour leurs enfants... Mais tous ces résultats ne sont rien ni pour le nombre ni pour la grandeur, en comparaison des biens et des maux réservés dans l'autre vie à la vertu et au vice[1]. » Ainsi pendant la vie l'honneur et même les dignités publiques, outre les joies de la conscience, et après la vie la jouissance du bonheur que Dieu réserve à la vertu : voilà, selon Platon, le sort du juste sur la terre et dans le ciel ; voilà ce que l'homme gagne à se conformer à l'éducation sévère et laborieuse que prescrit Platon. Vertueux sur la terre, l'homme sera heureux dans le ciel, car Platon et tous ceux qui exhortent l'homme à bien faire ne bornent pas à ce monde les récompenses de la vertu. Nous consentons à vivre honnêtement pour vivre éternellement. *Propter hoc discitur bene vivere*, dit saint Augustin, *ut perveniatur ad semper vivere*. Les biens du monde, quand même ils seraient sûrs, ne suffisent pas à l'encouragement de la vertu ; il y faut les biens du ciel, quand même ils seraient incertains. Ce qui plaît surtout d'ailleurs à l'homme dans l'espoir du bonheur céleste, c'est que ce bonheur perpétue sa personne dans l'éternité. Faites qu'au lieu de vivre avec la qualité, qu'il a reçue de Dieu et que Dieu a lui-même, d'être une personne distincte, l'homme ne vive plus que comme une partie ou un atôme de je ne sais quelle âme immense et confuse, soit celle de l'humanité, soit celle du monde : le désir de l'éter-

1. Livre X, p. 278-279.

nité s'éteint, et l'immortalité n'a plus aucun prix pour moi, si ce n'est pas la mienne. Anéantir la personne, c'est anéantir l'homme.

C'est là le défaut essentiel de l'unité de l'État, qui est l'autre récompense que Platon propose à ceux qui se conforment à son plan d'éducation. Dans Platon, l'État absorbe l'individu ; le citoyen détruit l'homme. Le plan d'éducation de Platon tend à ce but. Il ne veut pas élever l'enfant pour lui-même ou pour sa famille, il l'élève pour l'État. Il veut une harmonie complète entre l'éducation et la constitution, idée juste, si vous ne l'exagérez pas, et si surtout vous avez une idée exacte des conditions de la société où vous vivez. Ce serait assurément une erreur de faire des républicains dans une monarchie et des sujets dans une république; mais la plus grande erreur serait certainement d'élever les jeunes gens pour la vie publique dans un pays et dans un temps où la vie privée l'emporte sur la vie publique. L'homme, dans les petites républiques de l'antiquité, était nécessairement un citoyen : il élisait ses magistrats, il délibérait sur les affaires publiques, il jugeait même les procès. Une bonne partie de sa vie se passait dans l'agora. L'homme, dans les grands États modernes, même dans ceux qui ont des institutions libérales, l'homme n'est citoyen qu'à certains moments et pour peu de temps; mais il est toujours et sans cesse propriétaire, commerçant, père de famille. Essayez donc, dans les sociétés modernes, d'élever l'enfant pour l'État ! Essayez de détruire l'homme pour faire un citoyen! Ce serait prendre le contre-pied de la vérité, ce serait une pure utopie ou une affreuse tyrannie. «La patrie, disait

Robespierre le 7 mars 1794, la patrie a seule le droit d'élever ses enfants. Elle ne peut confier ce dépôt à l'orgueil des familles ni aux préjugés des particuliers, aliments éternels de l'aristocratie et d'un fédéralisme domestique qui rétrécit les âmes en les isolant, et détruit avec l'égalité tous les fondements de la société. » Ne nous y trompons pas, cet isolement des âmes, c'est l'indépendance de la personne, et le fédéralisme domestique, c'est la famille ; voilà, selon Robespierre, les abus qu'il faut détruire.

L'État doit avoir son unité, je ne conteste point cela. Toute la question est de savoir si cette unité doit s'étendre à tout ou se borner à certains points ; si l'homme qui fait partie d'une société aliène, au profit de cette société, toutes ses facultés et tous ses sentiments, ou s'il en réserve une portion qu'il ne cède à personne ; si enfin il met tout en commun, ou s'il n'y met que certaines choses. Il met en commun dans les tribunaux le droit et le devoir qu'il a d'obtenir et de faire justice. De là l'unité des justiciables. Il met en commun dans l'armée le droit et le devoir qu'il a de se défendre, et il y met aussi le sentiment d'affection qu'il a pour la terre où il est né, et son généreux désir de la glorifier. De là l'unité du drapeau national. Il met en commun dans le trésor public l'argent qu'il emploie à la police des villes, à la viabilité des routes, au passage des rivières, à l'entretien des ports et des canaux. De là l'unité des contribuables. Ce sont toutes ces unités réunies qui font l'unité de l'État ; mais cette unité raisonnable et modérée, qui ne met en commun que ce qui est d'intérêt commun, ne suffit pas à Platon. Il veut que

l'unité de l'État soit absolue, c'est-à-dire qu'elle s'étende à tout, et qu'il n'y ait rien de l'homme qui échappe à l'association. La propriété, la famille, la femme, les enfants, tout doit être en commun. Quoi! cette terre que j'ai défrichée, et dont chaque motte a été fertilisée par ma sueur, elle n'est point à moi! Non, elle est à l'État. Cette femme qui m'a donné son âme et à qui j'ai donné la mienne, cette femme pour qui je quitte tout, et qui quitte aussi tout pour moi, elle n'est point à moi, et je ne suis point à elle! Non, l'État nous accorde l'usufruit temporaire l'un de l'autre, mais nous ne nous appartenons point, et ces enfants même, qui sont le fruit de notre vie et la joie de notre maison, ils ne sont point non plus à nous, ils sont à l'État, car c'est l'État même qui fait les mariages temporaires qu'établit Platon. L'homme ne choisit pas la femme qui lui est chère entre toutes; l'État choisit, et il choisit selon son intérêt et son avantage. Vous ne comprenez peut-être pas ce que veut dire Platon. Lisez les règlements des haras, ils vous expliqueront ce cinquième livre de la *République*, et quels étranges sacrifices d'amour d'honneur et de pudeur exige l'unité de l'État[1].

1. Aristote réfute admirablement ce système de l'unité de l'État. « Sans doute l'État doit avoir de l'unité, mais non point une unité absolue.... Autant vaudrait prétendre faire un accord avec un seul son, un rhythme avec une seule mesure (*). » Aristote avait dit plus haut : « L'homme a deux grands mobiles de sollicitude et d'amour, c'est la propriété et les affections. Or il n'y a place ni pour l'un ni pour l'autre de ces sentiments dans la *République* de Platon. »

(*) *Politique d'Aristote*, livre II, ch. 2, p. 109, trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

C'est pourtant cette unité chimérique et honteuse que Rousseau admire, c'est là ce qu'il appelle *transporter le moi dans l'unité commune.* Jusqu'ici, grâce à Dieu, dans les sociétés antiques comme dans les sociétés modernes, le moi humain a résisté à cette absorption. C'est en vain que Platon, Rousseau et les publicistes de cette école nous font presque un dieu de l'État, du peuple, de l'humanité : noms divers de la même doctrine, qui détruit la partie pour agrandir le tout, et qui aplatit l'homme pour exalter le citoyen. Je ne suis pas sensible à l'honneur d'être une partie infinitésimale du *nous* populaire ou national, et je rentre en moi-même pour être quelque chose. Je ne crois pas à l'humanité, je ne crois qu'aux hommes, et parmi les hommes je n'aime que ceux qui sont des personnes. Quand le regard de Dieu s'abaisse sur la terre, il ne voit pas je ne sais quel être collectif et immense qu'on nomme l'humanité; il voit, mystère admirable de sa providence! il voit chacun de nous, et sa puissance n'éclate pas moins dans sa clairvoyance des infiniment petits que des infiniment grands. Mon âme, toute faible et chétive qu'elle est, mon âme est devant Dieu, et c'est là ce qui m'humilie d'une humilité profonde; mais c'est là ce qui me relève et me soutient devant les hommes. Et vous croyez que j'échangerai l'humilité devant Dieu qui m'élève pour l'égalité devant les hommes qui m'aplatit! Vous croyez que j'échangerai le tête-à-tête que j'ai avec mon créateur pour le pêle-mêle insupportable où vous me conviez! Je ne veux pas m'engloutir, tout petit que je suis, dans cette immense et écrasante communauté

qui s'appelle l'humanité ou l'État; vous avez beau me flatter de l'idée d'être un peu tout le monde, j'aime mieux être moi!

Il y a de nos jours deux sortes de panthéisme, l'un théologique et l'autre politique, mais qui ne valent pas mieux l'un que l'autre : l'un, qui détruit Dieu au profit du monde, et l'autre qui détruit l'homme au profit de l'État. C'est en vain que le panthéisme théologique prétend qu'il fortifie l'idée de Dieu en la confondant avec l'idée du monde, ou qu'il divinise le monde en y mêlant Dieu : aussitôt que Dieu perd l'indépendance et la personnalité de son être infini, il n'est plus Dieu, et le monde lui-même est vide. C'est en vain aussi que le panthéisme politique croit agrandir l'homme en agrandissant le citoyen et donner à l'État tout ce qu'il prend à l'homme : il n'en est rien. Dès que l'homme est citoyen avant que d'être fils, époux et père; dès que sa personne disparaît et se confond dans la société, l'homme n'est plus rien, et l'État lui-même n'en est pas plus fort, car quelle force peuvent lui faire toutes ces impuissances morales qu'il a réunies en faisceau, tous ces zéros qui ne tiennent que de lui leur valeur, et qui retournent à leur nullité primitive aussitôt que l'État lui-même est ébranlé ou détruit? Les mœurs privées soutiennent seules les mœurs publiques. Voulez-vous avoir des citoyens, ayez des hommes et respectez en eux tout ce qui fait la force de l'homme ici-bas, la liberté du moi, l'indépendance de la famille, l'immortalité de l'âme, tout ce qui fait la personne humaine dans le temps et dans l'éternité.

II

L'éducation naturelle ou celle de l'homme dans les forêts et l'éducation publique ou celle du citoyen dans la *République* de Platon, voilà les deux éducations que Rousseau regrette en commençant l'*Emile;* mais, tout en les regrettant, il les déclare impraticables. Que reste-t-il donc alors à l'homme qui ne peut plus être ni un sauvage ni un citoyen? que sera-t-il? « Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme ni citoyen : il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres; ce sera un de ces hommes de nos jours, un Français, un Anglais, un bourgeois; ce ne sera rien [1]. »

Je reconnais ici le premier éclat de cette colère et de ce dédain grotesque contre les bourgeois qui fait depuis vingt ans en çà l'originalité de l'école de la démocratie illibérale, et j'aurais bien quelque envie de défendre le bourgeois contre les talons rouges ou contre les bonnets rouges de la démocratie; mais j'aime mieux voir comment Rousseau va s'y prendre pour ramener, autant que possible, le bourgeois à l'homme, car voilà le problème de son traité d'éducation, voilà le but de l'*Emile* tel qu'il le propose.

1. *Émile*, livre I, p. 30.

CHAPITRE XI

ROUSSEAU ET L'*ÉMILE*

I

L'ÉDUCATION DOMESTIQUE ET L'ENFANT SELON ROUSSEAU

I

L'éducation naturelle, c'est-à-dire l'éducation du sauvage, qui serait la meilleure, est impossible dans la société actuelle, Rousseau le reconnaît; l'éducation publique, selon Platon, qui serait fort bonne, est impraticable aussi. Que reste-t-il donc à faire? Une éducation qui suive la nature de loin, ne pouvant pas la suivre de près, qui s'en rapproche autant qu'il est possible, une éducation enfin qui du bourgeois refasse un homme. C'est là, ne l'oublions pas, la façon dédaigneuse dont Rousseau exprime le problème qu'il veut résoudre dans l'*Émile*.

Cette expression dédaigneuse ne nous empêche pas de reconnaître ici le procédé habituel de Rousseau, qui est de commencer par le paradoxe pour arriver

au lieu commun. Ainsi, à prendre les premières pages de l'*Émile*, il n'y a de bon que l'éducation de la nature ou l'éducation de la *République* de Platon, et il faut, pour élever un enfant, commencer par détruire la société ou par la refondre ; mais, comme cela est impossible, l'auteur se calme et se rabat à chercher comment on peut le mieux s'y prendre pour corriger dans l'homme « le vice et l'erreur, qui, étrangers à sa constitution, s'y introduisent du dehors et l'altèrent insensiblement[1]. » Et peu importe ici que Rousseau croie à la bonté primitive de l'homme, car, que le mal vienne à l'homme de sa nature propre ou de la société, il faut toujours tâcher de l'en corriger, c'est-à-dire combattre le vice et l'erreur. Or c'est là le but de tous les systèmes d'éducation.

Il faut, dit Rousseau, élever l'homme pour la condition humaine. « Qu'on destine mon élève à l'épée, à l'église, au barreau, peu m'importe ; avant la vocation des parents, la nature l'appelle à la vie humaine ; vivre est le métier que je lui veux apprendre. En sortant de mes mains, il ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre : il sera premièrement homme. Tout ce qu'un homme doit être, il saura l'être au besoin tout aussi bien que qui que ce soit, et la fortune aura beau le faire changer de place, il sera toujours à la sienne... Vu la mobilité des choses humaines, vu l'esprit inquiet et remuant de ce siècle, qui bouleverse tout à chaque génération, peut-on

1. *Troisième dialogue sur Rousseau, juge de Jean-Jacques*, p. 131.

concevoir une méthode plus insensée que d'élever un enfant comme n'ayant jamais à sortir de sa chambre, comme devant être sans cesse entouré de ses gens? Si le malheureux fait un seul pas sur la terre, s'il descend d'un seul degré, il est perdu. Ce n'est pas lui apprendre à supporter la peine; c'est l'exercer à la sentir[1]. »

Ces réflexions sur les inconvénients d'une éducation molle et renfermée étaient fort de saison au dix-huitième siècle; elles n'ont rien perdu de leur à-propos dans la société du dix-neuvième siècle. Un des plus grands éloges qu'on puisse faire d'un homme, selon moi, c'est de dire qu'il sait se tirer d'affaire; non pas se tirer d'affaire par un discours habile dans une assemblée, par une conversation spirituelle et aimable dans un salon, par une bonne plaidoirie dans un procès, par une juste appréciation des chances de gain ou de perte dans une spéculation industrielle; non pas se tirer d'affaire seulement par l'intelligence et par l'esprit, mais par l'adresse aussi de ses mains, s'il le faut; non pas seulement se tirer d'affaire dans les grandes choses, mais aussi dans les petites; n'avoir pas besoin de mettre sans cesse les bras des autres au bout de ses bras, n'être embarrassé ni de sa personne ni de son bagage, avoir l'esprit d'expédient et d'activité, n'être ni gauche ni mou, savoir vivre enfin autrement qu'avec une sonnette sous la main et un domestique au bout de la sonnette. Grande science que celle de savoir se tirer d'affaire, ou plutôt bonne habitude, que ne procure pas le moins du monde

1. *Emile*, livre I.

l'éducation molle et renfermée que la tendresse irréfléchie des parents donne aux enfants! Je ne parle pas ici des inconvénients d'une éducation trop lettrée; les lettres ne sont pas en cause, car l'éducation molle et inerte que je critique n'admet pas plus l'activité de l'esprit que celle du corps, elle écarte tout effort et toute peine; elle n'élève pas les enfants pour être des lettrés, elle les élève pour être des oisifs. Heureusement l'état militaire sauve un grand nombre des fils de bonne maison des dangers de cette inaptitude dédaigneuse. Ils désapprennent dans la profession des armes l'oisiveté du corps, sinon celle de l'esprit, et comme il n'y a pas d'activité du corps qui n'amène avec elle une sorte d'activité de l'intelligence, les divers exercices de l'état militaire aident à des degrés différents au développement de l'esprit. Le paysan qui a été soldat revient dans son village plus habile et plus adroit qu'il n'en était parti. Je ne mets pas la parade et la manœuvre au nombre des études intellectuelles; elles valent mieux cependant, même pour l'esprit, que la vie oisive du citadin. Quant à la guerre, c'est un grand art dans Condé et dans Turenne; mais c'est aussi pour chaque sous-lieutenant de notre armée une excellente éducation du corps et de l'esprit, parce que les qualités de notre double nature y sont également en jeu. Il faut à la guerre un corps agile et dispos, des membres alertes; un esprit prompt et vif ne gâte rien. Je ne suis pas suspect de partialité envers l'état militaire; mais, tout examiné, je suis disposé à croire que de toutes les professions, c'est celle qui tire le mieux parti des intelligences médiocres, c'est-à-dire du

grand nombre, et c'est celle en même temps qui, par la guerre, développe le mieux les grandes intelligences; elle sert à la fois à l'élite et au grand nombre.

Il n'y a de bonne éducation que celle qui développe dans une juste proportion les qualités de l'esprit et les qualités du corps. *Nec litteras didicit nec natare*, disaient les Romains pour désigner un homme mal élevé et qui n'était bon à rien[1]. Cet équilibre entre les qualités du corps et celles de l'esprit faisait le fond de la pédagogie antique. Les anciens ne voulaient pas qu'un poëte ou un savant fût nécessairement un maladroit, et ils ne voulaient pas davantage qu'un homme habile dans les exercices du corps fût nécessairement un ignorant. C'est dans l'éducation moderne seulement qu'on est habitué à séparer le développement du corps du développement de l'esprit. Veut-on faire un lettré? on fait un homme de cabinet qui ne sait se servir de ses yeux que pour lire et de ses doigts que pour écrire. Veut-on faire un homme robuste et fort? on fait un ignorant, si bien que dans l'opinion ordinaire, qui dit un homme robuste dit un nigaud d'esprit, et qui dit un savant dit un nigaud de corps. Le pire, c'est d'être à la fois nigaud d'esprit et nigaud de corps, ignorant et valétudinaire, comme l'étaient ceux dont les Romains disaient qu'ils n'étaient ni lettrés ni nageurs, comme le sont les enfants élevés trop mollement et qui ne savent se servir ni de leur esprit ni de leur corps.

1. Locke cite cette maxime romaine et s'en appuie pour défendre le système d'éducation rude et laborieuse qu'il propose. Locke, *de l'Education des Enfants*, t. Ier, p. 16.

Rousseau, qui, pour élever un enfant. voulait commencer par refondre la société, ne devait pas hésiter à proposer de refondre tout au moins la famille : il commence donc l'éducation de l'enfant par celle du père et de la mère. Au père il conseille d'élever lui-même son enfant, à la mère il propose de le nourrir. Un mot sur ces deux points.

L'auteur de l'*Émile* n'est point assurément le premier qui ait prescrit à la mère de nourrir elle-même son enfant. Bien d'autres l'avaient dit avant lui, et le bénédictin Cayot[1] est loin d'avoir noté sur ce point tous les plagiats de Rousseau. « Il faut, dit Plutarque dans son traité sur l'éducation des enfants, que les mères nourrissent elles-mêmes leurs enfants et qu'elles leur donnent le sein, parce que, les ayant nourris, elles les aimeront mieux que ne peuvent faire des nourrices mercenaires. » Au seizième siècle, un poëte à la fois latin et français, Scévole de Sainte-Marthe, dans son poëme de *la Nourriture des enfants* (*Pædotrophia*), avait déjà rappelé les mères à leur devoir. Eh quoi! disait le poëte en vers touchants :

Ipsæ etiam alpinis villosæ in cautibus ursæ,
Ipsæ etiam tigres et quidquid ubique ferarum est,
Debita servandis concedunt ubera natis!
Tu, quam miti animo natura benigna creavit,
Exsuperes feritate feras nec te tua tangant
Pignora, nec querulos puerili e gutture planctus,
Nec lacrymas misereris, opemque insueta recuses,
Quam præstare tuum est et quæ te pendet ab unâ?

1. Cayot, bénédictin, né en 1726, mort en 1779, auteur d'un livre intitulé *les Plagiats de Jean-Jacques Rousseau.*

Dulcia quis primi captabit gaudia risus,
Et primas voces et blæsæ murmura linguæ?
Tune fruenda aliis potes ista relinquere demens?
Tantique esse putas teretis servare mamillæ
Integrum decus et juvenili in pectore florem?

Pendant que le poëte du seizième siècle[1] conjurait les mères de s'acquitter d'un devoir qui devient un plaisir, le grand chirurgien Ambroise Paré leur donnait le même conseil au nom de son art et au nom plus puissant encore des affections naturelles : « L'empereur Marc-Aurèle, disait Ambroise Paré, soutient que les femmes doivent nourrir et allaiter leurs enfants, afin qu'elles soient mères entières et non imparfaites, car la femme est moitié mère pour enfanter et moitié pour la nourriture de son fruit, de manière que la femme se peut appeler mère entière lorsqu'elle a enfanté et nourri son enfant de ses propres mamelles, car les nourrices n'aiment les enfants d'autrui que d'un amour supposé et pour un loyer : mais les mères les aiment par grande amitié et grande affection naturelle[2]. » Au dix-huitième siècle enfin, en 1760, deux ans avant la publication de l'*Émile*, un habile médecin de Villers-Coterets, le docteur Dessesartz, dans un *Traité de l'éducation corporelle des enfants en bas âge*, prescrivait hardiment aux femmes de nourrir leurs enfants :

« Je sais bien, disait-il, que regretter l'exécution

1. Voir sur Scévole de Sainte-Marthe la notice intéressante de M. Feugère, placée à la suite de la vie d'Henri Étienne qu'a couronnée l'Académie française.

2. Ambroise Paré, in-4, p. 603.

de cette loi précieuse de la nature, avancer que les mères sont obligées par la loi naturelle et par la religion de nourrir leurs enfants, quand elles n'ont point d'incommodités réelles qui les en empêchent, c'est s'afficher pour un homme extraordinaire et ridicule, c'est avancer un paradoxe inhumain qui ne tend qu'à prolonger l'ennui, les peines et les douleurs qui les ont déjà si cruellement tourmentées pendant leur grossesse[1]. » On voit que nous sommes tout près des idées de Rousseau et tout près aussi de son ton bourru et impérieux contre les femmes du monde, non que je veuille dire par toutes ces citations que Rousseau, pour conseiller aux femmes de nourrir leurs enfants, ait eu besoin d'en emprunter le précepte à Plutarque, à Scévole de Sainte-Marthe, à Ambroise Paré ou à son contemporain Dessesartz. Cependant le médecin Dessesartz, dans la préface de la seconde édition de son ouvrage publiée en 1799, nous révèle une circonstance singulière : « Piron, dit-il, ayant eu connaissance du plan d'éducation que Jean-Jacques Rousseau s'était tracé pour son Émile et qui ne commençait qu'au moment où celui-ci sortait des mains de sa nourrice, exhorta le philosophe à faire remonter ses conseils jusqu'à l'instant où l'enfant sortait du sein de la mère. Rousseau s'excusa sur ce que les soins qu'exigeait le nouveau-né regardaient plutôt les médecins, les accoucheurs et les sages-femmes que les philosophes, et sur ce qu'il ne s'en était jamais occupé. L'auteur de la *Mé-*

1. *Traité de l'Education corporelle des enfants en bas âge*, p. 151.

tromanie lui remit alors mon ouvrage qu'il venait de lire, lui promettant qu'il y trouverait tout ce qui était nécessaire pour compléter son plan. Rousseau prit le livre. J'ai su ces détails par une lettre que Piron me fit écrire en me demandant un nouvel exemplaire[1]. »

Rousseau n'est donc pas le premier qui ait dit aux mères de nourrir leurs enfants; mais il le leur dit mieux que les autres, et c'est par là qu'il fut aussi mieux écouté que les autres. Il revenait sans cesse sur ce point comme sur le point capital de la réforme qu'il avait entreprise de la famille. Je dois remarquer en effet que Rousseau songe bien moins à l'allaitement qu'à l'effet moral d'un devoir rempli et d'un sentiment naturel exercé et accru par l'usage. Il ne veut pas seulement que les mères soient des nourrices, il veut surtout qu'elles soient mères de famille. « Voulez-vous rendre chacun à ses premiers devoirs, commencez par les mères; vous serez étonnés des changements que vous produirez... L'attrait de la vie domestique est le meilleur contre-poison des mauvaises mœurs. Le tracas des enfants qu'on croit importun devient agréable; il rend le père et la mère plus nécessaires, plus chers l'un à l'autre; il resserre entre eux le lien conjugal. Quand la famille est vivante et animée, les soins domestiques font la plus chère occupation de la femme et le plus doux amusement du mari. Ainsi de ce seul abus corrigé résulterait bientôt une réforme générale; bientôt la nature aurait repris tous ses droits. Qu'une

1. Préface de la nouvelle édition, p. IX.

fois les femmes redeviennent mères, bientôt les hommes redeviendront pères et maris[1]. »

Ce n'est pas seulement dans l'*Émile* et sous la forme didactique qu'il prêche aux mères l'accomplissement d'un devoir dont il attend la résurrection de l'esprit de famille, et que l'esprit du monde avait presque entièrement étouffé au dix-huitième siècle ; dans sa correspondance, et quand il écrit à quelques-unes de ses dévotes inconnues qui le poursuivaient de leurs lettres, afin d'avoir une réponse à montrer, il est encore plus vif et plus pressant sur ce point, dont il ne se départ jamais. Ainsi en 1770 une dame lui écrit pour le prier de lui enseigner un remède à l'ennui qu'elle se sent dans l'âme, « à ce vide interne qui, selon Rousseau, ne se fait sentir qu'aux cœurs faits pour être remplis, » et qui allait bientôt faire école dans la littérature avec le *Werther* de Gœthe et plus tard avec le *René* de M. de Chateaubriand. Rousseau lui répond avec une sagacité admirable qu'elle ne peut guérir de l'ennui qu'elle éprouve qu'en cultivant et en développant son sens moral. « Mais que faire, me direz-vous, pour cultiver et développer ce sens moral? Voilà, madame, à quoi j'en voulais venir : le goût de la vertu ne se prend point par des préceptes ; il est l'effet d'une vie simple et saine : on parvient bientôt à aimer ce qu'on fait, quand on ne fait que ce qui est bien. Mais pour prendre cette habitude, qu'on ne commence à goûter qu'après l'avoir prise, il faut un motif ; je vous en offre un que votre état me suggère : nourrissez votre enfant. J'en-

1. *Emile*, livre I.

tends les clameurs, les objections ; tout haut, les embarras, point de lait, un mari qu'on importune...; tout bas, une femme qui se gêne, l'ennui de la vie domestique, les soins ignobles, l'abstinence des plaisirs..... Des plaisirs? Je vous en promets, et qui rempliront vraiment votre âme... L'habitude la plus douce qui puisse exister est celle de la vie domestique qui nous tient plus près de nous qu'aucune autre... J'ai beau chercher où l'on peut trouver le vrai bonheur, s'il en est sur la terre, ma raison ne me le montre que là... Les comtesses ne vont pas d'ordinaire l'y chercher, je le sais : elles ne se font pas nourrices et gouvernantes; mais il faut aussi qu'elles sachent se passer d'être heureuses; il faut que, substituant leurs bruyants plaisirs au vrai bonheur, elles usent leur vie dans un travail de forçat pour échapper à l'ennui qui les étouffe aussitôt qu'elles respirent; et il faut que celles que la nature doua de ce divin sens moral qui charme quand on s'y livre, et qui pèse quand on l'élude, se résolvent à sentir incessamment gémir et soupirer leur cœur, tandis que leurs sens s'amusent... Jeune femme, voulez-vous travailler à vous rendre heureuse, commencez d'abord par nourrir votre enfant : ne mettez pas votre fille dans un couvent, élevez-la vous-même; votre mari est jeune, il est d'un bon naturel; voilà ce qu'il nous faut. Vous ne me dites point comment il vit avec vous : n'importe, fût-il livré à tous les goûts de son âge et de son temps, vous l'en arracherez par les vôtres, sans lui rien dire; vos enfants vous aideront à le retenir par des liens aussi forts et plus constants que ceux de l'amour : vous passerez la vie la plus simple, il est vrai,

mais aussi la plus douce et la plus heureuse dont j'aie l'idée. Mais, encore une fois, si celle d'un ménage bourgeois vous dégoûte, et si l'opinion vous subjugue, guérissez-vous de la soif du bonheur qui vous tourmente, car vous ne l'étancherez jamais[1]. »

J'ai cité cette belle lettre, d'abord parce qu'elle est peu connue, et ensuite parce qu'elle pose la question comme l'entendait Rousseau. L'allaitement en effet n'est pas la partie la plus importante des soins d'éducation que Rousseau veut que la mère donne à l'enfant. Soyez nourrice, si vous pouvez, c'est-à-dire si vous avez la force et la santé necessaires pour bien nourrir votre enfant; lorsque vous n'avez pas vous-même de quoi donner un bon lait à votre enfant, donnez-lui le lait d'une étrangère, et ne le faites pas jeûner sous prétexte de le nourrir: mais avant tout soyez mère, c'est-à-dire occupez-vous de votre enfant[2]. Il y a dans la mère deux choses, le lait de la nourrice et l'affection de la mère. Rousseau ne demande l'un que pour avoir l'autre. L'allaitement n'est que le moindre côté du devoir maternel. Il y a beaucoup de femmes qui sont bonnes nourrices et médiocres mères; elles ont les mamelles pleines et le cœur sec. Il y a par contre beaucoup de femmes qui sont mauvaises nourrices et très-bonnes mères, c'est-à-dire qui aiment le berceau de leur enfant, ses

1. *Correspondance*, t. IV, édit. Furne, 786-787.

2. Voyez sur ce point les réflexions judicieuses de M. Donné, recteur de l'académie de Montpellier, dans son excellent livre intitulé *Conseils aux mères sur la manière d'élever les enfants nouveau-nés*.

premiers pas, ses premiers ris et ses premiers bégaiements, qui ne cèdent à la nourrice que l'allaitement, et qui gardent les autres soins, non pas soins ignobles, puisqu'ils sont le signe d'un doux et grand devoir accompli avec patience. Et c'est par l'accomplissement de ce devoir que la famille se régénère et se réforme : c'est par là qu'auprès d'une femme qui sait être mère le mari apprend aussi à être père.

Croire qu'on satisfait au précepte de Rousseau en donnant seulement le sein à son enfant, grande erreur qui fut la transaction que le siècle fit avec les maximes de Rousseau. Comme il devint de mode, après l'*Emile*, de nourrir ses enfants, toutes les femmes se firent nourrices; mais elles ne se firent pas toutes mères, parce que la chose était plus laborieuse et plus grave. Elles concilièrent le monde avec la mode, qui, après tout, ne demande jamais que l'apparence des vertus qu'elle impose. Les belles dames furent à la fois nourrices et femmes du monde. Madame de Genlis, dans *Adèle et Théodore*, roman d'éducation qui veut imiter et réfuter l'*Emile*, nous fait une peinture fort piquante de ces nourrices, « qui allaient aux bals et qui y dansaient, qu'on rencontrait sans cesse aux spectacles ou faisant des visites, bien parées, avec des paniers et des corps. Croyez-vous, dit avec raison madame de Genlis, que les enfants de ces élégantes nourrices n'eussent pas été beaucoup plus heureux dans le fond d'une chaumière, avec une bonne paysanne assidue à son ménage?.... Je me souviens que pendant un hiver je dînais souvent dans une maison où je rencontrais toujours une jeune femme qui nourrissait son enfant.

Elle arrivait coiffée en cheveux, mise à peindre, et à peine était-elle assise, qu'elle avait déjà trouvé le secret de parler deux ou trois fois de son enfant. Nous entendions les cris aigus d'un petit au maillot qu'on apportait dans une bercelonnette bien ornée, et sa mère, devant sept ou huit hommes, lui donnait à teter. Je voyais ces hommes rire entre eux et parler bas, et tout cela ne me paraissait qu'indécent et importun [1]. »

Voilà les succès que la mode fit à Rousseau; mais ces succès, tout frivoles qu'ils étaient, ne doivent cependant pas être dédaignés : ils en indiquaient et en précédaient de plus sérieux et de plus durables. Je n'attribue pas seulement à Rousseau et à ses préceptes sur la nourriture des enfants la régénération de l'esprit de famille dans notre pays. Les douloureuses épreuves de la révolution, le malheur, le trouble des fortunes, le bouleversement des rangs, et, même de nos jours, les vicissitudes politiques qui, tous les quinze ou vingt ans, font des loisirs forcés tantôt à une partie de la société, tantôt à une autre, loisirs qui ramènent à la vie domestique et à ses soins paisibles et heureux ceux qui s'en étaient écartés pour un moment, et qui y confirment ceux qui y étaient restés attachés; tout cela, je l'avoue, a plus fait pour la régénération de l'esprit de famille que les conseils éloquents de Rousseau. Il ne faut pas croire cependant que ces conseils n'aient eu aucune part à cet heureux changement. L'éloquence de Rousseau a rendu à la vie domestique le service de

1. *Adèle et Théodore*, t. Ier, p. 167-168.

l'honorer, de l'accréditer, de la mettre à la mode, et le service n'est pas médiocre dans un pays où la vanité décide des choses même les plus graves, où personne ne veut être singulier, même en ayant raison, et où tout le monde aime mieux se priver d'être heureux que de s'exposer à être ridicule. La nécessité a beaucoup aidé à la restauration de l'esprit de famille chez nous; mais la mode venue de Rousseau avait préparé cette révolution morale.

L'habitude que les femmes ont prise de nourrir leurs enfants ou de les soigner les a amenées aussi peu à peu à vouloir les élever dans leurs premières années, et cela encore a été un grand bien pour les mères et pour les enfants : pour les mères que les premières leçons qu'elles ont à donner aux enfants ont fait réfléchir sur elles-mêmes. Que de femmes, j'en suis sûr, n'ont commencé à réfléchir que le jour où elles ont eu un enfant à élever! Que de ménages où il n'est entré une idée morale, une idée à la fois douce et sérieuse, que le jour où un enfant est arrivé! Jusque-là, les plaisirs du mariage en cachaient les devoirs. Pour les enfants l'avantage n'est pas moins grand, car ils ont près d'eux dans leur mère l'institutrice qui sait le mieux les comprendre et qui sait aussi le mieux se faire comprendre par eux. Quelles leçons plus douces et plus aisées que celles qui sont mêlées aux plus tendres soins, et que ces soins même n'interrompent point! Comme la mère s'achemine facilement du cœur de son enfant à son esprit! Avec un instituteur ou une institutrice étrangers, tout est nouveau, tout est inconnu. L'apprentissage que l'enfant a à faire de son maître est déjà une

grosse étude. Avec la mère, cet apprentissage est tout fait; rien ne déconcerte l'enfant, rien ne le dépayse. Ajoutez la conformité vraisemblable des natures rendue plus grande par la conformité des habitudes, le génie imitateur des enfants, qui se forme sur les exemples qu'il a sous les yeux, et qui n'en a pas qui lui soient plus proches que ceux de sa mère. Les docteurs chrétiens, sachant cette vocation naturelle que les mères ont pour élever les petits enfants, n'ont pas manqué de leur en faire un devoir et un mérite auprès de Dieu : non qu'ils veuillent faire des mères des professeurs d'arts et de sciences; ils se défient fort de l'enseignement des femmes. « Mes sœurs, dit saint Chrysostome, ne vous ingérez point de procurer la gloire de Dieu et le salut du prochain par des instructions publiques. La femme s'est mêlée une seule fois d'enseigner l'homme, et elle a perdu tout le monde. Ne vous laissez pas abattre néanmoins par ce reproche : Dieu vous a donné une occasion de vous sauver, c'est l'éducation de vos fils que vous devez considérer comme autant d'aides qu'il vous procure pour arriver au salut..... Oui, Dieu, pour consoler la femme, lui a donné d'élever les enfants qu'elle a enfantés. L'enfantement, dites-vous, est une nécessité de la nature. Il est vrai; mais l'éducation est une œuvre de volonté, et c'est par là que la femme répare la faute primitive. L'enfantement tient du châtiment, l'éducation tient de la rédemption [1]. »

1. Saint Chrysostome, t. XI, p. 663. *Homélies sur l'épître à Timothée.*

Du devoir qu'ont les mères de nourrir leurs enfants, Rousseau passe à celui qu'ont les pères de les élever. « Comme la véritable nourrice est la mère, le véritable précepteur, dit-il, est le père. Qu'ils s'accordent dans l'ordre de leurs fonctions ainsi que dans leur système; que des mains de l'une l'enfant passe dans celles de l'autre. Il sera mieux élevé par un père judicieux et borné, que par le plus habile maître du monde; car le zèle suppléera mieux au talent, que le talent au zèle. Mais les affaires, les fonctions, les devoirs..... Ah, les devoirs! sans doute le dernier est celui de père? Ne nous étonnons pas qu'un homme, dont la femme a dédaigné de nourrir le fruit de leur union, dédaigne de l'élever. Il n'y a point de tableau plus charmant que celui de la famille; mais un seul trait manqué défigure tous les autres. Si la mère a trop peu de santé pour être nourrice, le père aura trop d'affaires pour être précepteur[1]. »

Rousseau veut-il donc que le père soit véritablement le précepteur et le professeur de son fils? Oui, comme il veut que la mère en soit la nourrice et dans la même mesure. Ce qu'il blâme, ce sont ces familles où les enfants sont envoyés en nourrice quand ils naissent, envoyés au collége quand ils reviennent de nourrice, appliqués à une profession quand ils reviennent du collége, et toujours hors de la maison paternelle. Y a-t-il là vraiment une famille? Il y a un nom commun, mais le nom est le seul lien; dans tout le reste, les enfants sont étran-

1. *Emile*, livre I.

gers au père et à la mère, les frères étrangers aux frères, à moins qu'ils ne soient camarades d'école. Il y avait au temps de Rousseau des familles de ce genre; il n'y en a plus guère de nos jours, grâce à Dieu, non que les pères se fassent les maîtres d'étude et les répétiteurs de leurs fils; ils n'en ont pas le temps, et j'ajoute qu'ils n'en ont pas besoin pour être vraiment les précepteurs de leurs fils. Un père peut être le précepteur de son fils, même quand son fils est au collége, s'il le voit souvent, s'il l'assiste de ses conseils, de ses encouragements, s'il entre dans ses chagrins d'enfance, s'il prend part à ses succès, si enfin, de même que la mère peut céder l'allaitement à la nourrice en se réservant tout le reste, le père cède l'instruction au collége en se réservant l'éducation. Je sais que l'instruction et l'éducation se tiennent de près; cependant, de nos jours surtout, l'éducation vient en grande partie des conseils et encore plus des exemples de la famille. L'influence de la famille est toute-puissante, soit en bien, soit en mal, et un de nos plus habiles proviseurs me disait un jour qu'il savait, sans le vouloir, quel était l'intérieur des familles de tous les élèves de son collége, en voyant comme les élèves lui revenaient après un ou deux jours de sortie, ou meilleurs et plus dociles à cause du bon milieu dans lequel ils avaient vécu, ou plus frivoles et plus impatients du joug à cause des exemples de frivolité et de plaisir qu'ils avaient reçus. L'influence du père est donc grande sur son fils, sans que ce père ait besoin de se faire le précepteur quotidien de son fils; mais il ne doit pas oublier

qu'il doit sans cesse l'assister, l'exhorter, le diriger et ne jamais l'abandonner à lui-même. Voilà de quelle manière il s'acquittera du devoir que lui impose Rousseau, voilà comment les liens de la famille se resserreront chaque jour davantage par les soins que la mère donne aux enfants en bas âge et par l'éducation morale que le père donne à ses fils.

N'hésitons pas à le dire cependant : beaucoup de pères se font justice en n'élevant pas leurs enfants. L'enfant ne peut profiter de l'éducation qui vient de la famille que si la famille elle-même a une règle et si l'ordre moral y est respecté et pratiqué. Juvénal, témoin du désordre moral des familles romaines, disait aux pères de son temps de respecter leurs enfants et de leur épargner la vue du mal.

Nil dictu fœdum visuque hæc limina tangat,
Intra quæ puer est : procul hinc, procul inde puellæ
Lenonum et cantus pernoctantis parasiti !
Maxima debetur puero reverentia : si quid
Turpe paras, ne tu pueri contempseris annos,
Sed peccaturo obsistat tibi filius infans.

Quels admirables vers, et presque dignes d'être chrétiens, tant ils se rapprochent de la doctrine chrétienne! Eusèbe raconte en effet que le père d'Origène allait souvent découvrir le sein de son fils lorsqu'il dormait et qu'il était encore enfant, pour le baiser avec beaucoup de respect et de révérence, le regardant comme la demeure et le tabernacle de l'esprit. « Devez-vous avoir moins de respect pour vos enfants, qui ont pareillement été remplis de la grâce de Jésus-Christ et consacrés au culte de Dieu

par le baptême? dit l'auteur d'un *Traité de l'Éducation chrétienne des enfants*, publié en 1670. Veillez donc soigneusement à leur conservation.... Chérissez-les, nourrissez-les comme les membres de Jésus-Christ, et soyez persuadés que votre maison doit être toute sainte, puisqu'elle renferme ces enfants qu'il a sanctifiés [1]. » Ainsi donc il y a dans la maison de chacun de nous, que nous soyons païens ou que nous soyons chrétiens, il y a une sorte d'ange gardien qui protége nos foyers domestiques et qui les préserve du mal, un ange devant qui nous devons nous interdire toute parole et toute action déshonnête, de peur de profaner sa pureté, et l'ange est cet enfant qui dort dans son berceau. Prenez garde, dit la mère attentive à protéger son sommeil; ne faites pas de bruit, *l'enfant dort!* Prenez bien plus garde encore, disent Juvénal et les docteurs chrétiens, attentifs à respecter son innocence; ne faites point, ne dites point de mal : l'enfant veille, l'enfant vous voit et vous entend! Et qui donc, s'il est père, ne s'arrêterait au moment de faire une méchante action ou de dire une méchante parole, à l'idée que cette jeune âme, qui est jusqu'ici le miroir de l'innocence et de la beauté, va s'empreindre et se souiller du mal qu'elle aura vu ou qu'elle aura entendu? Qui donc, s'il est père, trouvant le berceau de son enfant entre le mal et lui, ne reculerait pas devant ce faible obstacle comme devant une barrière toute-puissante?

1. *Traité de l'Education chrétienne des enfants selon les maximes de l'Ecriture sainte et les instructions des saints Pères de l'Eglise.* 1 vol.; nouvelle édition, 1678, p. 51.

Ah! oui, il est bon qu'il y ait dans la famille des enfants qui la règlent, qui la sanctifient, qui en resserrent et en épurent les liens ; mais quand les enfants ne font pas dans la maison tout le bien qu'ils doivent y faire, quand l'insouciance morale des parents ne respecte pas ces images du bien que Dieu avait proposées à leurs respects, quand les enfants ne sont plus la grâce de Dieu dans une maison, il faut qu'ils en sortent, car ils en seraient la condamnation vivante, ils en seraient le reproche quotidien.

Sans vouloir aller jusqu'à cette pieuse sévérité de la doctrine chrétienne, on peut croire que lorsque les parents se décident à se séparer de leurs fils, lorsque surtout, comme de nos jours, ils veulent que leurs enfants reçoivent une éducation très-religieuse, et ce sont souvent les plus frivoles qui ont le plus cette prétention, on peut croire que dans cette résolution il y a deux sentiments, un excellent et un médiocre, qu'il est bon de noter en passant. Le sentiment médiocre, c'est d'aimer mieux éloigner de soi ses enfants que de régler sa vie ; c'est de s'affranchir du frein moral que la présence des enfants met à la liberté des parents; le sentiment excellent, c'est de vouloir protéger ses enfants contre l'influence de ses propres faiblesses, c'est de vouloir qu'ils vivent mieux que nous ne vivons nous-mêmes.

J'ai examiné ce qui dans Rousseau tient aux devoirs des parents dans l'éducation ; voyons maintenant ce qui concerne l'enfant lui-même dans ses premières années, et comment Rousseau comprend cet être mystérieux et gracieux qui s'appelle un enfant, et où il y a tant et si peu de l'homme.

II

Nous vivons avec les enfants et nous ne les comprenons pas, parce que nous sommes toujours tentés de nous substituer à eux et de les interpréter d'après nous-mêmes. Quand l'enfant étend la main vers quelque chose, ce n'est pas qu'il commande aux choses de s'approcher, c'est qu'il ne connaît pas encore la distance, et voilà pourquoi il étend la main vers ce qui est loin comme vers ce qui est près. Que font les parents? Ils interprètent le geste comme un vœu d'avoir la chose, et ils la donnent à l'enfant. Où est le mal, direz-vous? Il est grand, selon Rousseau : vous troublez l'éducation naturelle qui se faisait, et vous y substituez l'éducation artificielle. En ne laissant pas l'enfant à sa propre faiblesse, vous ôtez à la nature le procédé qu'elle avait pris pour développer insensiblement la force de l'enfant; vous mettez à la place votre procédé, qui est moins bon et qui donne à l'enfance des désirs plus grands que sa force, désirs qu'il satisfait à l'aide de la complaisance d'autrui. La contradiction entre la nature et la société se manifeste dès ces premiers moments. L'éducation de l'homme s'arrête; celle du bourgeois commence.

Voyez en effet quelle interversion des choses : la faiblesse de l'enfant le rend naturellement dépendant de tous ceux qui l'entourent, et cette dépendance produit un bon sentiment; elle engage l'enfant à l'obéissance. L'idée de sa faiblesse et l'idée de la force

du père et de la mère composent déjà à l'enfant un petit monde moral qui lui suffit, qui est vrai, et qui lui enseignera peu à peu le grand monde moral; nous troublons cet ordre admirable. Au lieu de confirmer l'enfant dans l'idée de sa dépendance, nous la lui ôtons par nos complaisances; nous nous empressons de le servir, et sa faiblesse même lui devient par notre indulgence un moyen de pouvoir et d'autorité. Comme il ne peut rien faire, il fait tout faire, et il s'habitue à la fois à l'inaction et au commandement. Ne servez pas trop l'enfant. Les enfants les plus servis sont les plus mal élevés, et cela du petit au grand. Si les meilleurs rois sont ceux qui dans leur jeunesse ont été malheureux, cela tient à ce que l'adversité, en contrariant l'homme, lui enseigne à ne compter que sur lui-même. Henri IV doit sa grandeur aux épreuves de sa jeunesse, et Louis XIV a beaucoup profité de la Fronde; ce fut sa meilleure éducation. Nos complaisances maladroites font de nos enfants de petits tyrans qui nous amusent quand ils ont deux ou trois ans, nous tourmentent quand ils en ont sept, et nous désespèrent quand ils en ont vingt. Si ces tyrans encore étaient heureux! car nous avons beau donner beaucoup aux enfants, il vient un moment où le refus commence, et c'est à ce moment aussi que commence la passion qui est propre à tous les despotes, je veux dire la passion de l'impossible, qui arrive la dernière pour punir toutes les autres. De désirs en désirs, les enfants et les despotes arrivent vite aux bornes de la possibilité humaine, c'est-à-dire au refus, que le refus soit dans les hommes ou dans les choses. Il ne faut pas contrarier inutile-

ment les enfants, disent les mères; il ne faut pas résister inutilement au despote, disent les flatteurs. Oui, mais il faut encore bien moins leur complaire inutilement, et comme il y aura toujours un moment où il faudra dire non, autant vaut le dire plus tôt que plus tard. L'enfant veut un gâteau, vous le donnez; il en veut deux, trois, quatre, vous refusez, et il pleure; il n'aurait pas pleuré davantage au premier gâteau refusé. Voilà l'histoire des tyrans au maillot. Prenez celle des empereurs romains, elle est la même. Rassasiés de tout, ils veulent l'impossible, car il n'y a plus que l'impossible qu'ils aient à désirer : l'impossible dans le luxe, l'impossible dans la volupté, l'impossible dans la cruauté; mais qu'ils arrivent vite à l'impuissance des arts, à l'impuissance des sens, à l'impuissance des bourreaux, à l'impuissance même de la servitude romaine, quoiqu'il semble que là l'impossible ne soit pas une chimère, et que la servilité puisse aller aussi loin que la tyrannie! Elle s'arrête pourtant, et ce jour-là le despote meurt égorgé et insulté. Il eût vécu et il eût régné, s'il avait pu dès les premiers moments rencontrer un refus.

Et ne dites pas, pour vous excuser de trop servir les enfants, qu'il faut bien deviner et prévenir leur volonté, puisqu'ils ne peuvent pas l'expliquer par la parole. Êtes-vous donc de ceux qui croient que les enfants ne parlent pas quand ils n'ont point encore l'usage de la parole? Ils ont un langage plus expressif que le nôtre : c'est le langage d'action. L'action était tout dans l'éloquence antique, disait Démosthène. Or cette action si chère à l'éloquence antique et qui se compose surtout de l'accent et du geste,

voilà le langage des enfants. Ils y excellent, et nous devrions le rapprendre à leur école. « Cette langue n'est pas articulée, dit fort bien Rousseau, mais elle est accentuée, sonore, intelligible. L'usage des nôtres nous l'a fait négliger au point de l'oublier tout à fait... Les nourrices sont nos maîtres dans cette langue; elles entendent tout ce que disent leurs nourrissons; elles leur répondent, elles ont avec eux des dialogues très-bien suivis, et quoiqu'elles prononcent des mots, ces mots sont parfaitement inutiles; ce n'est point le sens du mot qu'ils entendent, mais l'accent dont il est accompagné[1]. Au langage de la voix se joint celui du geste, non moins énergique. Ce geste n'est pas dans les faibles mains des enfants, il est sur leurs visages. Il est étonnant combien ces physionomies mal formées ont déjà d'expression : leurs traits changent d'un instant à l'autre avec une inconcevable rapidité. Vous y voyez le sourire, le désir, l'effroi, naître et passer comme autant d'éclairs;

1. Je me souviens d'avoir lu dans les *Lettres édifiantes* qu'en Amérique les missionnaires s'aperçurent au bout de quelque temps que les sauvages qu'ils avaient instruits des vérités de la religion et qu'ils interrogeaient, pour mieux fixer ces vérités dans leur esprit, répondaient non pas à la question que les pères leur faisaient, mais selon l'accent de la question, si bien que si on leur demandait : « Y a-t-il un Dieu? » avec l'accent négatif, ils disaient aussitôt « non! » De même, si on disait : « L'homme peut-il être Dieu? » avec l'accent affirmatif, ils répondaient « oui. » Ces pauvres sauvages, n'entendant pas bien leur langue, mal parlée par les missionnaires, entendaient l'accent et non la parole. Nous avons en effet un autre accent pour dire oui que pour dire non, et cet accent est si sensible, que nous pourrions nous passer du mot. Le son de voix suffirait.

à chaque fois vous croyez voir un autre visage [1]. »

Puisque les enfants ont un langage fort intelligible pour exprimer leurs pensées dans tout ce qui leur est nécessaire, ne vous pressez pas d'interpréter l'enfant, ne lui prêtez pas vos pensées et vos sentiments, ne lui suggérez point ce qui n'est pas de son âge, ne hâtez pas son développement; laissez faire la nature, et laissez-lui sa marche et ses procédés, n'y substituez pas les vôtres. Dans le bas âge, la meilleure éducation, selon Rousseau, est celle qui élève le moins, celle qui contrarie le moins la nature.

Rousseau a raison quand il veut que les enfants restent enfants; mais qu'est-ce que les enfants? Que sont-ils capables de comprendre? Quel est leur monde? Y a-t-il pour eux un monde moral, ou n'y a-t-il que le monde physique? Grande question que Rousseau tranche sans hésiter en renfermant les enfants dans le monde physique et en leur interdisant le monde moral jusqu'à un certain âge. « Tant que l'enfant, dit-il, n'est frappé que des choses sensibles, faites que toutes ses idées s'arrêtent aux sensations, faites que de toutes parts il n'aperçoive autour de lui que le monde physique; sans quoi, soyez sûr qu'il ne vous écoutera point du tout, ou qu'il se fera du monde moral, dont vous lui parlez, des notions fantastiques, que vous n'effacerez de la vie [2]. »

Nous retrouvons ici encore la prédilection que Rousseau a pour l'éducation naturelle et la peur qu'il a du développement des facultés intellectuelles de

1. *Emile*, livre I.
2. *Emile*, livre II.

l'homme. Il veut retarder l'instant où l'enfant se mettra à réfléchir, parce que l'homme qui réfléchit est un animal qui se déprave: il veut donc que l'enfant reste le plus longtemps possible dans le monde physique, où il n'y a que des sensations, et qu'il n'entre que fort tard dans le monde moral, c'est-à-dire dans le monde des réflexions. Est-ce possible? Voilà ma première objection.

L'enfant est entouré par le monde moral comme par le monde physique, et il ne peut pas plus rester étranger à l'un qu'à l'autre. Étant homme et destiné à vivre dans le monde moral aussi bien que dans le monde physique, l'enfant acquiert peu à peu la connaissance de ces deux mondes, et si en commençant il vit plus dans l'un que dans l'autre, il voit cependant le monde moral s'ouvrir peu à peu pour lui. Rousseau craint qu'il n'y entre par la mauvaise porte, c'est-à-dire par la porte des préjugés et des conventions sociales. Il faut tâcher assurément qu'il n'y entre pas par cette mauvaise porte, mais par la bonne, et ce doit être là l'œuvre de l'éducation. Cependant vouloir lui fermer tout à fait ce monde qu'il voit partout, vouloir le confiner dans le monde physique, des deux connaissances qu'il doit acquérir progressivement, lui interdire la plus importante, l'empêcher de marcher de peur qu'il ne tombe, et lui ôter le libre développement de son âme, après avoir plaidé si énergiquement pour qu'il ait le libre développement de ses membres, c'est une étrange prétention; c'est de plus une impossibilité, et je n'en veux d'autre preuve que les précautions que Rousseau est obligé de prendre pour cacher à son élève ce monde

moral que la nature veut lui révéler peu à peu, mais que le philosophe ne veut lui révéler qu'à l'heure qu'il a marquée.

Voici par exemple un homme qui se met en colère devant Émile; la colère est une passion, les passions appartiennent au monde moral. Or Émile doit ignorer tout cela. Que faire? Un pédagogue vulgaire, et qui n'aurait point pour maxime de dérober le monde moral à la connaissance de son élève, profiterait peut-être de cette occasion pour dire à Émile que la colère est un péché capital que Dieu condamne, et qu'il faut bien prendre garde de tomber dans la même faute que cet homme. Une passion, un péché, une faute, Dieu, toutes choses qu'Émile doit ignorer encore profondément! Mais pourtant sa curiosité s'est éveillée : si vous n'y prenez garde, il va chercher ce qu'avait cet homme; il va réfléchir, il va entrer dans le monde moral. Que faire dans ce cas? « Eh! nous dit Rousseau, point de beaux discours, rien du tout, pas un seul mot. Laissez venir l'enfant. Étonné du spectacle, il ne manquera pas de vous questionner. La réponse est simple : *elle se tire des objets mêmes qui frappent ses sens.* Il voit un visage enflammé, des yeux étincelants, un geste menaçant, il entend des cris, tous signes que le corps n'est pas dans son assiette. Dites-lui posément, sans affectation, sans mystère : Ce pauvre homme est malade, il est dans un accès de fièvre[1]. » Bon! voilà l'enfant préservé pour cette fois de la connaissance du bien et du mal moral et ramené par un

1. *Émile*, livre II.

stratagème salutaire à la connaissance du mal physique; mais prenez garde : dans cette comédie que vous jouez autour de l'enfant, il faut que tout le monde sache bien son rôle; qu'il y ait un seul acteur maladroit ou distrait, tout est perdu. Rousseau le reconnaît : « Un éclat de rire indiscret peut gâter le travail de six mois et faire un tort irréparable pour toute la vie... Je me représente mon petit Émile, au fort d'une rixe entre deux voisines, s'avançant vers la plus furieuse, et lui disant d'un ton de commisération : Ma bonne, vous êtes malade; j'en suis bien fâché! A coup sûr cette saillie ne restera pas sans effet sur les spectateurs ni peut-être sur les actrices. Sans rire, sans le gronder, sans le louer, je l'emmène de gré ou de force avant qu'il puisse apercevoir cet effet, ou du moins avant qu'il y pense, et je me hâte de le distraire sur d'autres objets qui le lui fassent bien vite oublier. » Quels soins, quelles précautions pour remplacer la vérité! Et notez que si l'enfant s'aperçoit un seul instant qu'on l'a trompé, tout est perdu, ou bien, ce qui est pis encore, l'enfant, sans le dire et même sans s'en rendre un compte exact, prend un rôle dans la comédie qu'on joue autour de lui; il consent à être trompé, parce que l'appareil compliqué qu'on emploie pour le tromper l'amuse et flatte sa vanité. Je dirais volontiers qu'il se fait prince encore de ce côté, c'est-à-dire qu'il se prête de bonne grâce aux efforts qu'on fait pour le mettre en scène.

Les précautions que prend Rousseau pour faire croire à son élève que la colère est la fièvre me font souvenir d'une petite histoire que me contait, il y a

plusieurs années, un médecin de mes amis. Il avait été appelé pour donner des soins à un jeune prince. C'était au mois de janvier. Il trouve l'enfant qui avait devant lui une grande corbeille de dragées qu'il remuait à pleines mains. Ne pensant qu'au mal que l'enfant pouvait se faire en mangeant ces dragées, le médecin lui demanda ce qu'il faisait là. « Je joue avec des haricots, répond l'enfant. — Ah ! très-bien ! » dit le médecin, songeant tout bas qu'il était fort heureux que l'enfant n'eût pas été curieux de mettre dans sa bouche un de ces haricots, car alors tout était perdu : il entrait dans le monde moral par la gourmandise. A quoi cela tenait-il? A un mouvement de curiosité de l'enfant, au sourire d'un domestique, à l'avertissement d'un petit camarade. Quel attirail pour faire vivre ainsi les enfants dans la fiction ! quelles machines ! quelle mise en scène perpétuelle ! Dans l'éducation, comme ailleurs, j'admire toujours combien il faut de mensonges pour étouffer la vérité, et combien il faut peu de vérité pour détruire beaucoup de mensonges.

On vient de voir s'il est possible de cacher le monde moral aux enfants. Voyons maintenant s'il est bon de le faire. Ici, au lieu de discuter contre Rousseau, j'aime mieux lui opposer un ouvrage fort justement estimé de madame Necker-Saussure intitulé l'*Education progressive*. Rousseau croit qu'il faut retarder le plus possible l'entrée de l'enfant dans le monde moral ; madame Necker-Saussure croit au contraire qu'il faut l'y faire entrer de bonne heure et dès que la nature elle-même l'y amène, car la question n'est pas de savoir, comme le pense Rous-

seau, si l'enfant peut entrer dans le monde moral avant un certain âge, la question est de savoir s'il y entrera avec nous ou sans nous, avec un guide ou sans guide, selon une règle ou au hasard. Quoi que nous fassions ou quoi que nous ne fassions pas, le monde moral est tellement le milieu nécessaire de l'homme, que l'enfant s'y trouvera placé presque sans le savoir. Il vaut donc mieux l'y introduire nous-mêmes. Tel est le système de madame Necker-Saussure dans son *Education progressive*, système fort opposé, comme on le voit, à celui de Rousseau; mais cette opposition même se rattache à des différences fondamentales de doctrine entre Rousseau et madame Necker.

Rousseau croit que l'homme est bon primitivement et que la société seule l'a gâté; madame Necker croit, selon la religion chrétienne, que l'homme est né disposé au mal, et que la nature humaine, pervertie par le péché originel, a besoin d'être redressée par la règle religieuse et morale. De là suit que Rousseau croit que la meilleure éducation est celle qui, ne faisant rien ou presque rien et laissant l'homme se développer lui-même, le laisse le plus près possible de la nature, c'est-à-dire du bien primitif. Point d'instruction religieuse, point d'instruction morale, sinon le plus tard possible. Quand l'enfant aura quinze ans, quand il sera près d'entrer dans la société, alors vous lui parlerez de la religion et de la morale. Encore vous ne lui en parlerez à cet âge que parce que, si vous ne lui en parliez pas, d'autres lui en parleraient. Madame Necker-Saussure au contraire, croyant à la corruptibilité originelle de la nature humaine, pense que l'éducation morale et

religieuse ne peut pas commencer trop tôt. Elle attaque sans hésiter le système d'éducation négative de Rousseau, dont le premier inconvénient à ses yeux comme aux miens est d'être impossible. Vous avez beau faire en effet, l'enfant ne restera pas isolé; il ne vivra pas dans une Thébaïde sans aucun commerce avec les hommes. Rousseau fait vivre son Émile dans un milieu imaginaire ou dans je ne sais quel château solitaire où le maître est seul avec l'enfant, où le précepteur conduit et dirige tout, où les domestiques même parlent et se taisent comme il veut. A ce compte et pour maîtriser ainsi la force des choses, il faut être grand seigneur ou deux ou trois fois millionnaire. Émile est donc une exception qui ne peut pas faire loi. Prenons les enfants du monde ordinaire; ils ont des camarades, ils ont des parents; ces parents ont des domestiques, et tout ce monde-là parle aux enfants et les instruit au bien ou au mal, même sans le vouloir. L'isolement moral des enfants est donc une chimère. De plus, les enfants, outre les suggestions inévitables du dehors, ont des penchants naturels, et ces penchants sont souvent mauvais. Les laisserez-vous se développer librement? ne chercherez-vous pas à les réprimer? L'âme de l'enfant n'est pas aussi indifférente et aussi inactive que veut le croire Rousseau; elle n'attend pas un certain âge pour vivre et pour agir. Le corps grandit, l'âme aussi, et Dieu n'a pas doué la nature morale de l'homme de moins de vitalité et de moins de sève que la nature physique. L'homme croît dans tous les sens. Ne devancez pas l'ordre de la nature : le précepte est excellent; mais suivez cet ordre, avancez

quand elle avance, agissez quand elle agit. L'éducation et la nature doivent marcher du même pas. Il ne faut pas que l'éducation en soit encore aux commencements quand la nature en est déjà au progrès. Trop de retard est aussi mauvais que trop de hâte. Quand le maître va trop lentement, de même que lorsqu'il va trop vite, l'élève finit par aller tout seul.

La meilleure preuve que la nature ne veut pas que l'enfant reste étranger au monde moral, c'est qu'il y a chez l'enfant dès ses premières années des sentiments qui l'introduisent dans le monde moral, par exemple la sympathie, que madame Necker-Saussure cite avec raison comme un des sentiments qui ont le plus de part dans l'éducation des enfants. La sympathie est un instinct qui, chez les enfants comme chez les hommes, tient à la fois du moral et du physique, et je dirais volontiers que, selon les divers degrés de l'éducation, la sympathie tient plus du physique que du moral, ou du moral que du physique: mais chez tous les hommes elle garde de sa double nature. Chez les enfants, elle est toute-puissante, et il est visible que ce sentiment est un des moyens que la nature emploie pour l'éducation des enfants. L'enfant a besoin de s'accorder avec nous; il est triste quand nous sommes tristes, gai quand nous sommes de bonne humeur. Ce n'est pas seulement chez l'enfant la faculté de l'imitation qui fait qu'il se règle ainsi sur nous. Il nous imite, il est vrai, mais il nous ressent, si je puis ainsi parler, encore plus qu'il ne nous imite. Si la mère pleure, l'enfant pleure aussi. Est-ce un simple besoin d'imitation? Non, il ressent le chagrin de sa mère sans en savoir

la cause. Madame Necker-Saussure croit, et je crois avec elle, que l'enfant a des affections avant d'avoir des idées, et que le cœur s'éveille dans l'homme avant l'intelligence. S'il en est ainsi, que penser d'une éducation qui négligerait dans l'enfant tout ce qui est sentiment pour s'attacher uniquement à ce qui est sensation, qui des deux parts de l'homme oublierait systématiquement la meilleure, et qui laisserait volontairement en friche ce coin de terre promise que nous avons tous en nous pour ne cultiver qu'un sol médiocre et grossier? Je reviendrai plus tard, dites-vous, vers ce coin de l'Éden. — Oui! mais l'Éden alors sera peut-être couvert de ronces, et cette terre vigoureuse, laissée à sa fécondité naturelle, aura pris la mauvaise végétation pour la bonne; vous aurez à extirper l'ivraie avant de pouvoir semer le froment.

La sensibilité des enfants, et je dirais volontiers l'aimable docilité de leur cœur, est une grande prise que nous avons sur eux; il ne faut pas la négliger, il ne faut pas non plus en abuser, car cette sensibilité a sa portée : elle n'est que celle d'un enfant, et par conséquent courte et limitée. Nous nous trompons souvent sur ce point. Ayant reconnu que les enfants ont de la sympathie et qu'ils ressentent ce que nous ressentons, nous en concluons à tort qu'ils ont toute la sensibilité d'un homme, et qu'on peut se servir de cette sensibilité comme d'un ressort dans l'éducation; mais en nous servant trop du ressort, nous le forçons. Que de parents qui, lorsque l'enfant a mal fait, lui disent d'un air affligé : Vous me faites de la peine, mon enfant! Et comme la pre-

mière fois le moyen a réussi parce que l'enfant a vu que sa mère en lui parlant avait l'air sérieux et triste, et qu'il a ressenti l'émotion qu'il croyait voir à sa mère, les parents triomphent et disent qu'avec les enfants bien nés (et quels parents n'ont pas des enfants bien nés?) il suffit de s'adresser à la sensibilité pour empêcher ou corriger le mal. Qu'ils y prennent garde; quand ils disent à l'enfant, chaque fois qu'il fait une faute : Vous m'affligez, l'enfant s'aperçoit que cette affliction est une manière de le gronder, et que ses parents prennent cet air grave et triste quand ils le veulent. Alors sa sympathie s'arrête, il ne ressent plus un chagrin dont on veut lui faire un châtiment. Il aurait pleuré si vous l'aviez grondé, parce qu'alors ce lui aurait été un chagrin d'être grondé. Il ne pleure plus de votre tristesse, qui lui semble préméditée, ou, ce qu'il y a de pis, de même que vous prenez un air affligé, il prendra aussi un air triste et se tirera d'affaire avec quelques larmes. Dans le premier cas, sa sensibilité s'est émoussée à force d'être excitée, et ce sera désormais une prise de moins que vous aurez sur lui; dans le second, sa sensibilité se sera tournée en affectation et en simagrées, ce qui est une des maladies que prend le plus aisément la sensibilité.

Ce ne sont pas là les seuls inconvénients de la sensibilité prise comme moyen d'éducation morale. La sensibilité et la sympathie sont de leur nature des facultés capricieuses et mobiles; elles dépendent du temps, du moment, de l'individu, de je ne sais combien de circonstances. Pourquoi étais-je sensible

hier à telle ou telle émotion? Pourquoi ne le suis-je plus aujourd'hui? Pourquoi ai-je de la sympathie pour les douleurs et pour les joies de Paul et point pour celles de Pierre? Je ne sais. La sensibilité, à cause de la mobilité même de sa nature, ne peut point être une base solide pour la morale : elle est trop vacillante et trop personnelle. La morale doit toujours garder son caractère de règle et de loi; elle blâme ou elle approuve les actions, selon qu'elles sont mauvaises ou bonnes, et non pas selon qu'elles font peine ou plaisir, tandis que le propre de la sensibilité est de juger les choses selon qu'elles plaisent ou qu'elles déplaisent. Quand le père ou la mère dit à l'enfant : Ne faites point cela, parce que c'est mal, ou bien parce que je ne le veux pas, j'entends et j'approuve ce langage. Dans le premier cas, ils parlent au nom de la morale, et dans le second, au nom de leur autorité, deux choses que l'enfant n'a point à discuter, et dont le père et la mère n'auront à lui rendre compte que plus tard. Quand au contraire ils disent à l'enfant, à propos de ce qu'il fait ou de ce qu'il dit : Vous me faites de la peine ou vous me faites du plaisir, l'enfant, qui s'aperçoit bien vite qu'il y a d'autres choses que ses actions, bonnes ou mauvaises, qui font plaisir ou peine à ses parents, n'attribue plus aux paroles du père et de la mère l'autorité toute particulière qu'elles doivent avoir; il ne s'habitue pas à l'idée d'une règle inflexible comme est la loi morale, ou d'un pouvoir sacré comme est le pouvoir domestique; il s'habitue à croire qu'il n'y a dans le monde moral que des émotions de joie ou de peine, et non des préceptes et

des devoirs. Les enfants élevés à l'aide de la sensibilité n'ont point l'idée du devoir.

Il ne faut donc pas trop user de la sensibilité; il ne faut pas non plus la négliger. Il faut la cultiver comme les autres facultés morales de l'enfant, sans lui donner ni trop de soins, ni pas assez, et en suivant la marche de la nature elle-même. Il y a d'ailleurs, et c'est une juste et touchante observation de madame Necker-Saussure, il y a dans les événements ordinaires de la vie de quoi développer suffisamment la sensibilité de l'enfant. Les coups que la mort et la fortune frappent dans la famille, voilà d'inévitables occasions qui excitent la sensibilité de l'enfant sans la forcer. Voilà les moments où il ressent les chagrins du père et de la mère, où il tâche de les consoler par ses caresses, parce qu'il comprend que ses parents souffrent véritablement, et que, sans savoir la cause de leurs souffrances, il en voit et il en sent l'effet. Même dans ces tristes occasions, ne cherchez pas à trop vous consoler en partageant votre douleur avec vos enfants; épargnez-leur encore l'apprentissage de la douleur humaine; laissez-leur la douleur enfantine. C'est par leur douce et gracieuse présence qu'ils doivent vous consoler; ce n'est point par leurs larmes. Surtout contentez-vous de ces inévitables initiations à la douleur que Dieu ménage aux enfants de toutes les familles, aux enfants des rois comme à ceux des pauvres, et n'allez pas, pour exciter la sensibilité des enfants, inventer des épreuves morales. Ne cherchez point à développer plus vite et plus fort que ne le veut la nature ou la sensibilité l'activité ou la moralité de l'enfant pa

des scènes inventées à plaisir. Le dix-huitième siècle aimait fort ces petits drames d'éducation qui se jouent autour de l'enfant, où tout le monde prend un rôle, le jardinier, le valet de chambre, le précepteur, et où l'enfant en a un lui-même sans le savoir (et Dieu veuille qu'il ne le sache jamais !). Il y a de ces scènes dans l'*Emile*, il y en a encore plus dans *Adèle et Théodore*, de madame de Genlis, qui les défend comme utiles dans l'éducation. « Vous ne sauriez croire, dit la mère d'Adèle et de Théodore, écrivant à une de ses amies, vous ne sauriez croire combien cette manière de donner des leçons est amusante ; au lieu de ces froids sermons, si ennuyeux à répéter et à entendre, et qui fatiguent également les instituteurs et les élèves, nous avons le plaisir d'inventer de jolis plans que nous mettons en action, et de faire jouer les principaux acteurs, sans qu'ils aient la peine d'apprendre leurs rôles. Et je vous assure que ces petites comédies, qui durent souvent dix ou douze jours, ont pour nous un intérêt et nous procurent un plaisir dont vous ne pouvez vous faire une idée [1]. » Je ne sais pas si ces scènes amusent les parents qui les jouent, mais elles risquent d'énerver les enfants, s'ils les prennent pour vraies, et de fausser pour longtemps leur jugement, s'ils s'aperçoivent que ce sont de petites comédies.

Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable.

Cette maxime est de mise dans l'éducation encore plus que dans la littérature, et si je cherchais à dé-

1. *Adèle et Théodore*, t. II, p. 102.

terminer quel est l'avantage particulier de la vérité dans l'éducation, je dirais qu'elle calme et qu'elle affermit les esprits parce qu'elle est simple, tandis que la fiction et le drame les agitent, parce que la fiction et le drame sont compliqués de leur nature.

Rien n'est si bon aux enfants que le calme et la simplicité. « Un habile médecin allemand était frappé, en arrivant en France, dit madame Necker, de voir à quel point on y cherchait à exciter la vivacité des enfants. Il m'a paru, dit-il, que les mères jouaient trop avec leurs enfants dans la première époque de leur vie, et qu'elles excitaient trop tôt leur vivacité. En Allemagne, on entend souvent les mères recommander à leurs enfants de se tenir tranquilles... Je crois en effet, continue madame Necker, que bien souvent nous agitons trop les enfants. Il ne faut pas les laisser s'ennuyer, je l'accorde : l'ennui est une léthargie de l'âme; mais ce qui ramène sans cesse une telle maladie, c'est l'excès des distractions que nous croyons devoir donner aux nouveau-nés [1]. » L'excès de la distraction pour les enfants nouveau-nés, l'excès de l'amusement pour les enfants et pour les jeunes gens introduit de fausses idées dans l'esprit de l'homme, et c'est là le principal reproche que je fais à la méthode qu'ont les parents de trop amuser les enfants. Ils commencent par s'en amuser beaucoup eux-mêmes, quand les enfants sont tout petits; ils finissent par se plaindre que les enfants,

1. *Education progressive* de madame Necker-Saussure, t. Ier, p. 175-177.

à mesure qu'ils grandissent, ne soient plus amusables qu'à grands frais. Le mal va plus loin que cette plainte. La vie humaine est un cercle de devoirs et de travaux, non de plaisirs. Or qu'arrive-t-il quand vous habituez l'homme de si bonne heure à tant s'amuser? Vous lui faites une enfance qui est le contre-pied de la vie, et qui par conséquent n'en est pas l'apprentissage; vous l'accoutumez à demander à la vie plus qu'elle ne peut lui donner, et vous lui préparez les plus cruels désappointements. Les enfants ont une qualité charmante, c'est leur sérénité, et leur sérénité tient à ce qu'ils n'ont que des impressions et des distractions mesurées à leur force, tant qu'ils sont laissés à eux-mêmes. Les hommes à leur tour ont une qualité admirable, c'est leur patience, et la patience de l'homme tient à l'expérience qu'il fait chaque jour de la vie; il sait ce qu'elle donne et ce qu'elle refuse. Quand vous donnez à l'enfant l'habitude de la distraction, je veux dire de la distraction qui lui vient de l'empressement des autres et non de son activité enfantine, vous ôtez à l'enfant sa sérénité, que vous remplacez fort mal par la joie turbulente et affairée que vous lui procurez. L'enfant qui n'a pas eu de sérénité risque fort d'être un homme qui n'aura pas de patience, et cela par la même raison. Il demandera à la vie les amusements qu'on a donnés à son enfance, et comme il ne les trouvera pas, comme il rencontrera les devoirs et les travaux au lieu des plaisirs, il s'impatientera contre la condition humaine ou plutôt contre la société, qui ne l'amusera pas assez. Les enfants amusés sont en général des jeunes gens tristes et mécontents.

L'art de l'éducation de l'enfance est donc d'étudier attentivement quelle est la nature de l'enfant, de ne rien lui refuser de ce qui est à sa portée naturelle, soit dans le monde moral, soit dans le monde physique, mais de ne point ajouter à la portée de ses mains, de ses idées et de ses affections par un empressement indiscret. Ne supprimez rien de ce qu'il y a dans l'enfant, n'y ajoutez rien, n'y substituez rien. Point d'inertie et d'inaction, sous prétexte d'aider à l'éducation naturelle; point de développement systématique et prématuré, sous prétexte d'avancer l'éducation morale de l'enfant.

Pourquoi madame Necker-Saussure a-t-elle mieux compris l'enfant que ne l'a fait Rousseau? C'est qu'elle a vu qu'il y avait dans l'enfant deux choses: une création et une ébauche, quelque chose d'achevé et quelque chose de commencé, une perfection qui en prépare une autre, un enfant et un homme. Dieu, qui a composé la vie humaine de plusieurs pièces, a voulu, il est vrai, que toutes ces pièces se rapportassent l'une à l'autre; mais il a voulu aussi que chacune de ces pièces fût complète en soi, si bien que chaque âge de la vie a ce qu'il lui faut pour le but de sa saison et ce qu'il lui faut aussi pour amener la saison prochaine. Admirable combinaison de buts et de moyens qui se manifeste à tous les degrés de la création! Tout est but et tout est moyen; tout est absolu et tout est relatif. Prenez l'homme, et considérez-le en lui-même : c'est une création complète, une œuvre qui a en elle son but et ses moyens; il est, par son âme immortelle, une personne indépendante, soit dans le temps, soit dans l'éternité. Pre-

nez l'humanité; l'homme n'est plus que l'élément d'un grand tout, et l'humanité elle-même n'est dans le monde qu'une des parties de la création. Les générations s'enfantent et se préparent les unes les autres, et quand je considère cette loi de la continuité humaine, je me prends à croire que mon père n'a existé que pour que j'existasse, et que je n'existe moi-même que pour que mon fils existe à son tour. Que suis-je donc? Un germe sorti d'autres germes, et d'oû sortiront à leur tour d'autres germes. Suis-je pour eux? suis-je pour moi? Je suis pour eux et je suis pour moi; je suis en même temps un tout et une partie, un monde et l'élément d'un monde.

Ce qu'est l'homme à l'égard des générations humaines, chaque âge l'est à l'égard de la vie tout entière. Chaque âge est un tout organisé pour vivre, et qui a en soi ce qu'il lui faut pour atteindre son but. Cela est visible et admirable dans l'enfant. L'enfant est une créature ignorante; mais cette créature a en elle tout ce qu'il faut pour s'instruire, et ses organes sont si bien disposés pour cet effet, que nous ne retrouvons pas après l'enfance la délicatesse et la vivacité d'organes que nous avions alors. Nous apprenons moins vite dans la jeunesse et dans l'âge mûr que dans l'enfance, parce que nous avons moins besoin d'apprendre. L'enfant est une créature faible et dépendante; mais cette créature a ce qu'il faut pour obtenir le secours qui lui est nécessaire. Elle a le don d'inspirer la pitié et l'affection; tout enfin dans l'enfance est disposé pour faire vivre l'enfant et pour le faire croître. De ce côté, rien ne manque à l'enfant; il est complet. Essayez de concevoir l'enfant

autrement que l'a fait la nature : tantôt vous lui donnerez moins qu'il n'a, ce que fait Rousseau, qui lui refuse la nature morale; tantôt vous lui donnerez plus qu'il n'a, en le traitant comme s'il avait une intelligence déjà mûre et une raison déjà formée. Vous en faites enfin, ou bien un animal gracieux et vif, ou bien un homme, trop ou trop peu. L'enfant au contraire est un être parfait comme enfant, et il a au plus haut degré toutes les facultés et toutes les grâces qui conviennent à son âge.

Nous voyons bien toutes les facultés de l'enfant, nous avons même l'idée de sa perfection; mais cette perfection nous trompe, ou plutôt elle nous cause une illusion singulière. Comme nous sommes toujours disposés à voir l'homme dans l'enfant, nous jugeons de l'un sur l'autre, et nous croyons que ces qualités merveilleuses que nous découvrons dans l'enfant, cette délicatesse d'organes, cette grâce de mouvements, cette singulière facilité à apprendre, que tout cela se conservera dans l'homme en s'accroissant chaque jour davantage, et de là l'habitude que les parents ont de se promettre un brillant avenir pour leurs enfants. Quels hommes ce seront, se disent-ils, étant de si gracieux enfants! Grande erreur, que n'expliquent pas seulement les préjugés de l'amour paternel et maternel! Les parents se trompent moins qu'on ne le croit quand ils trouvent que leurs enfants sont vifs, aimables, ingénieux, intelligents. Ils sont tout cela en effet, mais ils le sont comme enfants. Le tort est de croire qu'ils le seront comme hommes, et de conclure de l'enfance à la jeunesse ou à l'âge mûr. Si l'homme devait toujours grandir,

il finirait par toucher au ciel. Il en est de la taille de son esprit comme de celle de son corps; elle s'arrête quand elle a atteint sa stature. Il grandit; donc il grandira toujours! fort sotte manière de raisonner, dont tout le monde se moquerait s'il s'agissait du corps de l'homme, et que tout le monde adopte plus ou moins, quand il s'agit de l'esprit. L'enfant arrive vite à la perfection de son âge et s'y arrête; c'est nous qui, dans nos prédilections paternelles, prenons cette perfection de l'enfant pour un progrès qui doit continuer. Il n'en est rien. S'il y avait autant d'hommes distingués qu'il y a d'enfants ingénieux, le monde n'y suffirait pas. Dieu y a mis ordre, si je puis ainsi parler ; il a donné à l'enfant d'arriver promptement à tout ce qu'il doit être comme enfant. Alors commence à se faire le jeune homme, mais déjà la marche est moins rapide et les progrès sont moins grands, et cependant, quoique le jeune homme retarde déjà sur l'enfant, qu'est-ce que ce retard sur celui qui se fait de la jeunesse à l'âge mûr? Nous serions encore trop heureux si la maturité donnait dans tous les hommes tout ce que promet la jeunesse. Que de désappointements encore! Combien d'hommes s'arrêtent à vingt-cinq ans et restent toujours des jeunes gens qui promettent, de même que beaucoup de jeunes gens sont déjà restés et resteront toujours des enfants de belle espérance! Que d'étapes dans la vie humaine, et qu'il y a peu d'hommes qui les font toutes! Il n'y a de grands hommes que ceux qui grandissent toujours, qui ajoutent les progrès de la jeunesse à ceux de l'enfance, les progrès de l'âge mûr à ceux de la jeunesse, et qui, comme des chênes

vigoureux, ne se couronnent que dans leur extrême vieillesse. Mais aussi combien parmi les hommes il y a peu de ces sèves vivaces à qui chaque année donne une nouvelle feuille et chaque âge une nouvelle force !

J'ai aimé à comparer l'éducation que Rousseau veut donner à Émile enfant avec l'éducation que madame Necker-Saussure veut donner au petit enfant, et à signaler la supériorité de l'une sur l'autre. Cette supériorité, selon moi, tient à ce que madame Necker voit l'enfant tel qu'il est, tout entier, avec sa double nature morale et physique, et croit que l'éducation doit s'appliquer également dès les premiers moments à ces deux natures de l'homme, tandis que Rousseau, accommodant l'enfant à son système, croit que les deux natures de l'homme sont séparées, qu'il faut retarder le développement de l'une et aider au développement de l'autre. De cette façon, son élève dans le commencement n'est que la moitié de l'homme, c'est-à-dire l'homme animal, et Rousseau attend que la seconde moitié de l'homme, l'homme moral, soit près d'éclore pour s'en occuper. « Grande erreur, dit avec raison madame Necker-Saussure, de croire que la nature procède dans cet ordre systématique ! Avec elle, on ne saisit de commencement nulle part ; on ne la surprend point à créer, et toujours il semble qu'elle développe [1].

Nous en avons fini avec l'enfant comme le conçoit Rousseau, c'est-à-dire avec l'homme animal ; voyons

1. *Education progressive*, t. Ier, p. 261.

maintenant l'homme moral, c'est-à-dire l'instruction morale et religieuse d'Émile, ou la profession de foi du vicaire savoyard.

II

L'INSTRUCTION ET L'ÉDUCATION MORALE

I

La conduite de la vie dépend de l'instruction de l'esprit presque autant que de l'éducation du cœur. Avant donc de s'occuper particulièrement de l'éducation morale d'Émile, avant de lui révéler les idées religieuses qui devront lui servir de règles et d'appuis, Rousseau s'occupe de la manière d'instruire Émile et de former son esprit. Il ne cherche pas si Émile doit être appliqué aux lettres plutôt qu'aux sciences, aux sciences plutôt qu'aux lettres, toutes questions dont Rousseau ferait grand fi : il explique seulement de quelle façon il veut s'y prendre pour développer l'esprit de son élève. Cette méthode d'instruction a ses avantages et ses inconvénients, qui méritent d'être examinés.

De même que l'enfant a sa sensibilité, sa moralité et son activité, mais que tout cela est d'un enfant et non d'un homme, de même il a aussi de la mémoire, de l'intelligence et du raisonnement, mais tout cela aussi dans la mesure d'un enfant et non d'un homme : voilà le principe qu'il ne faut jamais oublier. De ce côté, la faculté la plus intéressante à étudier dans les enfants est la mémoire, parce que nous y pou-

vons voir plus clairement qu'ailleurs la méthode naturelle d'instruction que suivent les enfants. Rousseau croit que « les enfants, n'étant pas capables de jugement, n'ont point de véritable mémoire. Ils retiennent des sons, des figures, des sensations, rarement des idées, plus rarement leurs liaisons[1]. » Les enfants n'ont pas la mémoire des hommes, mais ils ont la mémoire des enfants, celle qu'il leur faut, celle qui les initie le plus vite possible aux connaissances qui leur sont le plus nécessaires, celle qui leur apprend la langue et l'écriture, celle qui les met en communication avec le monde qui les entoure.

Rousseau ne semble pas d'avis de faire apprendre plusieurs langues aux enfants. « L'enfant, dit-il, ne peut apprendre à parler qu'une langue. Il en apprend plusieurs, me dit-on : je le nie. J'ai vu de ces petits prodiges qui croyaient parler cinq ou six langues. Je les ai entendus successivement parler allemand, en termes latins, en termes français, en termes italiens; ils se servaient à la vérité de cinq ou six dictionnaires, mais ils ne parlaient toujours qu'allemand[2]. » Rousseau a mille fois raison. A prendre la langue comme l'expression de l'intelligence propre à chaque homme et à chaque peuple, on n'a jamais qu'une langue, celle de sa nature et de sa nation, eût-on vingt idiomes différents à sa disposition. Cependant il y a dans les langues deux choses à considérer : l'étude grammaticale et l'étude littéraire d'une part, la pra-

1. *Emile*, livre II.
2. *Ibid.*

tique de l'autre. Les enfants n'apprennent les langues que par la pratique. Donnez-leur une seule langue à apprendre ou donnez-leur-en plusieurs, c'est pour eux à peu près la même chose. Leur mémoire suffira à plusieurs comme à une seule; mais ne croyez pas qu'il y ait autre chose que la mémoire qui soit en jeu dans l'apprentissage qu'ils font d'une ou de plusieurs langues. Il n'y a là pour eux aucune étude littéraire, et ce serait une grande erreur que de croire que l'intelligence s'accroît à mesure que s'accroît le nombre des mots dont elle peut se servir. La meilleure preuve que cet apprentissage des langues est une pure affaire de mémoire, c'est que les enfants ne sont pas dispensés de rapprendre plus tard les langues qu'ils se sont habitués à parler dans leur enfance, pour peu qu'ils veuillent en savoir la grammaire et la littérature; ils ne gardent de la pratique de leur enfance qu'une plus prompte et plus facile connaissance du dictionnaire de la langue : c'est quelque chose assurément, mais ce n'est pas tout; car des trois parties fondamentales de toute langue, la grammaire, le dictionnaire et la littérature, le dictionnaire est la moins importante et celle qui est le moins une science. Cette nécessité de rapprendre par l'intelligence ce qu'on avait appris par la mémoire n'existe pas seulement pour les langues : elle existe pour toutes choses, et Rousseau a raison de dire « qu'il faut que les enfants rapprennent, étant grands, les choses dont ils ont appris les mots dans l'enfance[1]. »

1. *Emile*, livre II.

Si l'apprentissage de plusieurs langues dans l'enfance ne fortifie pas l'esprit des enfants, l'affaiblit-il? Ne fait-il pas prévaloir de trop bonne heure les mots sur les choses? Madame Necker-Saussure fait à ce sujet une juste et curieuse observation. Elle commence par faire remarquer que les enfants apprennent les langues avec une extrême facilité, et que jamais les idiomes divers ne se mêlent dans leurs petits discours. « Il n'y a surtout aucun risque de confusion, dit-elle, quand la même personne s'adresse toujours à l'enfant dans la même langue. Alors l'idée de cette personne se liant dans son souvenir à celle d'une certaine manière de parler, il emploie cette manière en lui répondant. » Madame Necker ajoute : C'est là sans doute un moyen commode de faciliter à l'enfant une acquisition importante; mais je ne crois pas qu'il puisse en résulter un bien grand développement d'intelligence; du moins n'est-il pas comparable à celui que fait obtenir l'étude régulière d'une langue. Il est douteux que la connaissance purement pratique d'un idiome contribue beaucoup à former l'esprit. Aussi l'on ne voit pas que les habitants des pays frontières, qui savent toujours deux langues à la fois, aient l'esprit plus délié que les autres hommes; et chez ces peuples du Nord, où les enfants apprennent dès le berceau à s'exprimer dans plusieurs idiomes, les génies transcendants ne semblent pas plus abondants qu'ailleurs, quoiqu'il règne généralement une facilité de compréhension très-remarquable. Il y aurait à cet égard des faits intéressants à observer. L'union de la pensée et de la parole est si intime, que les effets de leur première

association ne sauraient être indifférents. L'influence d'une éducation *polyglotte* serait en conséquence utile à étudier[1]. »

Madame Necker pose la question comme elle doit, selon moi, être posée. L'apprentissage de plusieurs langues dans l'enfance est une commodité que l'enfance ménage à la jeunesse; mais il ne faut prendre cette acquisition que pour ce qu'elle vaut. Avoir plusieurs mots dans la bouche, ce n'est pas avoir plusieurs idées dans l'intelligence. Cela est vrai même pour les gens qui ne parlent qu'une seule langue avec abondance, et vrai aussi pour ceux qui en parlent plusieurs. L'homme qui sait plusieurs langues, c'est-à-dire qui en sait la grammaire et la littérature, vaut, selon un vieil adage, plusieurs hommes; mais l'homme qui parle seulement plusieurs langues, et qui n'en sait que le dictionnaire, cet homme-là ne vaut que ce que vaut son intelligence. Je serais même tenté de dire qu'au lieu de croire augmenter l'intelligence par les instruments multipliés que vous lui donnez, il faut fortifier autant que possible l'intelligence pour la rendre capable de suffire à ces nombreux instruments. Il ne faut pas être un esprit médiocre pour supporter de parler plusieurs langues; autrement on n'est qu'un sot polyglotte qui a plus de moyens que tout autre de prouver sa sottise.

Rousseau ne veut pas non plus qu'on enseigne l'histoire aux enfants. Les enfants, selon lui, ne sont point capables de goûter l'histoire, parce que « la

1. *Education progressive*, livre II, p. 237-238.

véritable connaissance des événements n'est point séparable de celle de leurs causes, de celle de leurs effets, et que l'historique tient de si près au moral, que l'on ne peut pas connaître l'un sans l'autre[1]. » Cette histoire des causes et des effets est l'histoire faite pour les hommes; mais il y a aussi une histoire faite pour les enfants, ou plutôt une histoire qu'ils se font eux-mêmes, et de même que leur mémoire, quoique incapable de jugement, est pourtant une mémoire qui leur sert beaucoup, de même l'histoire qu'ils se font, quoiqu'elle ne rapporte pas les effets à leur cause, n'en est pas moins expressive et animée. Il est bien entendu que je ne parle pas ici de ces histoires où l'auteur, sous prétexte de se proportionner à l'esprit des enfants, se fait niais et plat de propos délibéré; je parle de l'histoire telle que les enfants se la représentent. Si vous leur racontez Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, soyez sûrs qu'ils ne comprendront pas la grandeur et la beauté de la vie patriarcale comme vous la comprenez; ils s'en feront cependant une image, et ils n'oublieront aucun des traits principaux de l'histoire que vous leur racontez. Je sais bien qu'ils seront forcés plus tard de rapprendre cette histoire, mais y a-t-il là de quoi nous étonner? N'est-ce pas notre sort, pendant notre vie, de rapprendre sans cesse ce que nous avons appris? Je croyais connaître Tacite; je viens de le relire, je l'ai mieux entendu, j'y ai pénétré plus profondément. Nous passons notre vie à apprendre ce que nous savons. Chaque âge fait la science à sa taille. Les en-

1. *Emile*, livre ii.

fants ont aussi une histoire, une philosophie, une théologie à leur taille. Ces diverses sciences n'entrent pas toutes faites dans l'esprit des enfants, elles s'y font au contraire peu à peu, s'y développent, y grandissent, et passent de l'enfance à l'âge mûr avec l'intelligence même de l'enfant. L'histoire n'est d'abord qu'une image et un tableau, et l'enfant ne s'inquiète pas si c'est conte ou vérité. Plus tard, le triage se fait dans son esprit entre les événements et les fictions, et une de ses premières questions, quand vous lui racontez quelque chose, est de demander si c'est vrai. Plus tard enfin il s'inquiète des causes et des effets, et il mêle la philosophie à l'histoire. Voilà les diverses phases de l'histoire telle qu'elle se fait dans l'esprit de l'enfant et dans l'esprit de l'homme. Il en est ainsi de toutes nos connaissances. Rousseau les interdit à l'enfance parce qu'il ne les conçoit qu'à leur plus haut degré ; il oublie que l'enfant, quand il les apprend, les proportionne à son intelligence. Singulière histoire ! direz-vous. Petite assurément, mais qui contient la grande, comme l'esprit de l'enfant contient l'esprit de l'homme.

Rousseau a horreur des livres dans l'éducation. Cependant il faut bien lire ou tout au moins savoir lire et écrire : quelle méthode prendrons-nous pour apprendre à lire et à écrire à Émile? Ici écoutons le philosophe. Il y a, si je ne me trompe, un singulier mélange d'erreur et de vérité dans ses réflexions : « On se fait, dit-il, une grande affaire de chercher les meilleures méthodes d'apprendre à lire ; on invente des bureaux, des cartes, on fait de la chambre d'un

enfant un atelier d'imprimerie. Locke veut qu'il apprenne à lire avec des dés. Ne voilà-t-il pas une invention bien trouvée? Quelle pitié! Un moyen plus sûr que tous ceux-là, et celui qu'on oublie toujours, est le désir d'apprendre. Donnez à l'enfant ce désir, puis laissez là vos bureaux et vos dés; toute méthode lui sera bonne[1]. » Tout dépend donc du désir d'apdrendre, et l'intelligence ne se met en mouvement que par le désir de savoir; mais comment faire naître le désir? Alors vient cette mise en scène dont Rousseau fait un si fréquent usage dans l'éducation de son élève. Émile reçoit quelquefois de son père, de sa mère, de ses parents, de ses amis, des billets d'invitation pour un dîner, pour une promenade, pour une partie sur l'eau, pour voir quelque fête publique. Il faut lire ces billets. Lisez-les-moi, mon ami, dit Émile. — Je n'ai pas le temps! Ou bien : Non! vous m'avez refusé hier quelque chose; c'est à mon tour aujourd'hui. — Ah! si je savais lire! Il commence; autre billet qui vient et qu'il déchiffre à moitié. Il s'agit d'aller demain manger de la crème..., on ne sait où ni avec qui. Combien on fait d'efforts pour lire le reste! Voilà la manière de donner à Émile le désir de savoir lire. Examinons-la un instant.

Défions-nous, j'y consens, comme le veut Rousseau, des méthodes abrégées d'enseignement et des recettes ingénieuses à l'aide desquelles on apprend tout en peu de temps. Ces inventions sont toutes fondées sur le principe absurde de *faire apprendre les choses sans y penser*. J'aimerais autant d'inventer un

1. *Emile*, livre II.

moyen d'exercer le corps sans le remuer. Comme c'est la pensée qu'il s'agit de développer par l'instruction, c'est elle qui doit agir. C'est la peine et le travail qui instruisent, et l'homme profite toujours moins de ce qu'il apprend que de la manière dont il l'apprend. Le travail a deux effets dont l'un est bien plus grand que l'autre : il crée une œuvre, mais il crée surtout un ouvrier, et c'est là sa plus grande efficacité. Gardons-nous donc bien de supprimer la peine dans l'étude; nous en supprimerions la plus grande utilité. « Boileau se vantait, dit Rousseau, d'avoir appris à Racine à rimer difficilement. Parmi tant d'admirables méthodes pour abréger l'étude des sciences, nous aurions grand besoin que quelqu'un nous en donnât une pour les apprendre avec effort[1].»

Faire du travail un jeu ou du jeu faire un travail, c'est du même coup défigurer le travail et le jeu : le travail alors devient frivolité, ou le jeu devient ennui ; mais c'est surtout troubler l'ordre établi par la loi divine et ôter au travail le caractère grave et sacré que Dieu lui a donné. Le travail est pour l'homme un châtiment, mais un de ces châtiments *médicinaux* dont parle saint Augustin dans *la Cité de Dieu*, c'est-à-dire un châtiment qui corrige et qui purifie ceux qu'il frappe. Le travail est même un tel bien, quoiqu'il soit un châtiment, que saint Augustin croit qu'Adam dans le paradis terrestre, avant sa faute et sa punition, a travaillé par plaisir et par goût. Il reste dans le travail, tout pénible qu'il est

1. *Emile*, livre III.

d'abord, un peu de cette joie qui l'aurait accompagné dans le paradis terrestre.

Jusqu'ici je suis tout à fait de l'avis de Rousseau : le travail est bon à l'homme, l'effort est utile à l'esprit, et vouloir apprendre les choses sans y penser n'est qu'un moyen compliqué de rester ignorant; mais je ne suis plus de l'avis de Rousseau quand il prétend qu'il faut donner à l'enfant le désir du travail et ne jamais lui en imposer la nécessité. Rousseau oublie ici que le travail est un devoir. Il n'y a pas de mal assurément que le travail soit un goût, pourvu qu'il soit bien entendu que le travail n'a pas seulement le goût pour cause et pour principe. La distinction est importante : on n'est pas coupable de n'avoir pas tel ou tel goût, mais c'est une faute que d'admettre ou d'éluder un devoir, et voilà ce qu'il faut que l'enfant apprenne de bonne heure. L'apprentissage du devoir est une partie essentielle du travail et la partie qu'il faut le moins négliger dans l'éducation. Dites que le travail est utile, oui! Dites qu'il est agréable, oui, j'y consens! mais dites surtout que le travail est obligé et qu'il est la loi imposée à tout le monde, car c'est la vérité fondamentale de la vie. Quand le travail en effet n'est pas une nécessité matérielle comme pour le grand nombre, il est une nécessité morale. Le riche doit travailler pour ne pas mourir des vices de l'oisiveté, comme le pauvre pour ne pas mourir de faim.

Je m'arrangerai, dit Rousseau, pour donner à mon élève le désir d'apprendre : qui vous dit que la paresse de l'élève ne sera pas plus ingénieuse encore pour désirer ne pas apprendre? Si c'est une lutte

d'habileté, je parie d'avance pour la paresse ; elle sera plus industrieuse à se défendre que le maître à la combattre. Voyez dans le conte de Voltaire, *Jeannot et Colin*, le programme de l'éducation du jeune marquis de la Jeannotière. — Point de latin, « car il est clair qu'on parle beaucoup mieux sa langue, quand on ne partage pas son application entre elle et des langues étrangères. » — Point de géographie : « à quoi cela servirait-il ? Quand M. le marquis ira dans ses terres, les postillons ne sauront-ils pas les chemins ? » — Point d'histoire : « toutes les histoires anciennes ne sont que des fables convenues, et pour les modernes, c'est un chaos qu'on ne peut débrouiller. » Point de géométrie : « si M. le marquis a besoin d'un géomètre pour lever le plan de ses terres, il les fera arpenter pour son argent... Enfin, après avoir examiné le fort et le faible des sciences, il fut décidé que M. le marquis apprendrait à danser. » Ne prenez pas cette scène charmante pour une comédie ; c'est le tableau vif et piquant de la victoire de la paresse sur les désirs d'apprendre qu'on veut lui donner. Voici, dit un précepteur ingénieux, une bonne raison pour savoir. — Oui, mais voici, répond la paresse plus ingénieuse encore, une meilleure raison pour ne pas savoir. Qui décidera, puisque, selon Rousseau, il faut que le désir vienne à l'élève ? Revenons-en au devoir ; là, il n'y a pas de détours possibles. Quand je dis à l'élève : Travaillez, le travail est une loi, il ne peut pas me répondre que cette loi n'est pas de son goût ; la loi n'a pas la prétention d'être du goût des gens : elle est leur règle, et non leur plaisir. Mais quand je dis à l'élève d'avoir le désir du travail,

s'il me répond qu'il ne l'a pas, le voilà quitte avec moi.

Préoccupé de l'idée de mettre l'homme aux prises avec les choses et non avec les livres, il y a un livre pourtant que Rousseau excepte de la condamnation et qu'il regarde comme un excellent traité d'éducation naturelle. « Ce livre, dit Rousseau, sera le premier que lira mon Émile; seul il composera durant longtemps toute sa bibliothèque... Il servira d'épreuve durant nos progrès à l'état de notre jugement; et, tant que notre goût ne sera pas gâté, sa lecture nous plaira toujours. Quel est donc ce merveilleux livre? Est-ce Aristote? est-ce Pline? est-ce Buffon? Non; c'est *Robinson Crusoé*[1]. » Ce qui frappe et ce qui enchante Rousseau dans *Robinson*, c'est de voir un homme retrouvant peu à peu par son travail et par son industrie les arts de la civilisation les plus nécessaires à l'homme. Robinson, pour se vêtir, se loger, se nourrir, se défendre, se fait tour à tour tailleur, maçon, menuisier, potier, vannier, forgeron, armurier, que sais-je? Son esprit et ses mains sont sans cesse en jeu, et cet apprentissage de tous les arts utiles semble à Rousseau une admirable méthode d'éducation. « Dans ce livre, dit-il, tous les besoins naturels de l'homme se montrent d'une manière sensible à l'esprit d'un enfant, et les moyens de pourvoir à ces mêmes besoins s'y développent successivement avec la même facilité. » Rousseau a raison : nous nous intéressons à tous les efforts, à tous les essais de Robinson, et quand il tâche de faire cuire

1. *Emile*, livre III.

de la poterie, nous suivons avec une grande attention le progrès de la cuisson; mais à côté de cette industrieuse reprise des arts utiles à l'homme, il y a une éducation morale dont je suis les progrès avec bien plus d'attention encore : c'est celle de Robinson lui-même. N'oublions pas en effet que Robinson, comme l'a fait l'auteur, n'est pas seulement un homme isolé qui va retrouver peu à peu l'art de bâtir, de forger et de tisser; c'est un marin mécréant qui vit dans un profond oubli des choses divines, et qui va aussi retrouver peu à peu Dieu et la religion. Rousseau estime singulièrement l'habileté que Robinson met à refaire le monde industrieux dans lequel nous sommes habitués à vivre. Robinson ne s'en tient pas là, grâce à Dieu: il refait aussi le monde moral, et c'est par là que l'exemple qu'il donne est complet, puisque nous n'assistons pas seulement au développement des besoins et de l'industrie de l'homme, mais au développement de ses sentiments et de ses idées. De cette manière, tout l'homme est dans Robinson, c'est-à-dire non pas seulement un corps à nourrir et à vêtir, mais une âme à soutenir et à épurer. La lutte de Robinson contre son dénûment physique est curieuse et intéressante; la lutte contre son dénûment moral est plus belle et plus touchante.

La conversion de Robinson se fait de cette manière simple et naturelle qui est le grand art de l'auteur du roman, et de même qu'il n'y a ni singularité ni invraisemblance dans la façon dont Robinson trouve des expédients pour pourvoir à ses besoins, il n'y a rien non plus de merveilleux ni de théâtral dans son

retour à Dieu, qui se fait peu à peu et par le mouvement naturel des pensées de Robinson. Il y a certes plus d'apparat dans la profession de foi du vicaire savoyard, et Émile est initié à la religion avec plus de pompe que Robinson n'est ramené à la connaissance et au respect de Dieu. Ce n'est pas que Robinson n'ait cru un instant qu'il était l'objet d'un miracle; il a trouvé près de son rocher des épis de blé et de riz qu'il ne se souvenait pas d'avoir semés, et il a pensé que Dieu avait fait croître ce blé miraculeusement pour le faire subsister dans sa misérable solitude; mais bientôt il se rappelle « qu'il avait secoué dans cet endroit un sac où il y avait eu du grain pour les poulets, et j'avoue, dit-il, que ma pieuse reconnaissance envers Dieu s'évanouit aussitôt que j'eus découvert qu'il n'y avait rien que de naturel dans cet événement. » Quelle vérité! et que l'auteur a bien retracé ici le mouvement du cœur humain! Robinson est ému de reconnaissance et de piété quand il croit que Dieu a opéré un prodige en sa faveur; mais aussitôt que le prodige s'explique par une cause naturelle, la piété cesse et l'indifférence religieuse reprend ses droits. Ce qui est d'une vérité aussi grande et plus profonde, c'est que pour un homme vivant dans la solitude comme Robinson et n'ayant d'entretiens qu'avec ses sentiments et avec ses pensées, un pareil mouvement de cœur, tout fugitif qu'il est, ne peut pas être perdu. « Oui, il y avait du grain dans ce sac que j'ai secoué; mais je ne l'avais pas vû, mais comment est-il resté douze grains entiers dans ce sac abandonné aux rats? mais comment sont-ils tombés justement dans un endroit

propre à les faire germer, à l'abri des trop grandes pluies et du trop grand soleil? » Voilà où est la faveur que Dieu a faite à Robinson. Cependant ces pensées ne suffisent pas pour accomplir la conversion de Robinson : ce sont des émotions pieuses plutôt que des résolutions. Ce qui ramène Robinson à la religion, c'est la Bible, comme il sied à un véritable protestant, la Bible qu'il trouve en cherchant du tabac dans un coffre de matelot, la Bible qu'il ouvre machinalement, et où il rencontre ces paroles : « Invoque-moi au jour de ton affliction, je te délivrerai et tu me glorifieras. » Voilà le livre qui vient peupler sa solitude. Depuis ce jour, il n'a plus seulement ses pensées pour s'entretenir : il a la parole sainte, il cause avec Dieu, il le prie, il le bénit des biens qu'il lui a donnés, et le travail moral qui lui fait retrouver Dieu et la religion dans son île déserte n'est pas moins bien décrit que le travail industrieux qui lui fait retrouver les arts nécessaires à la vie. Il y a donc deux éducations dans *Robinson Crusoé :* une éducation naturelle comme le veut Rousseau, et une éducation morale. Rousseau a eu soin de ne pas dire un mot de cette éducation morale, parce que, dans son système, l'enfant doit rester le plus longtemps possible dans le monde physique, même quand il s'agit de l'instruction : mais il est si difficile de dérober le monde moral à la connaissance de l'enfant, que dans le livre même de prédilection de Rousseau, dans *Robinson Crusoé,* le monde moral a la grande part, et que si Émile le lit, il entendra parler de Dieu avant l'heure marquée par le précepteur.

II

Nous avons vu comment Rousseau veut instruire Émile; il veut que l'instruction lui vienne par les choses plutôt que par les livres, afin de retarder autant que possible l'éducation morale. Il faut bien pourtant se décider à commencer enfin cette éducation. Il y a quatre grandes influences qui font le caractère moral de l'homme : ses mœurs, le monde qu'il fréquente, la profession qu'il entreprend, la religion qu'il suit. Reprenons rapidement ces quatre points.

J'ai dit, en commençant l'examen de l'*Émile*, ce qui faisait que j'aimais cet ouvrage de Rousseau, malgré ses défauts, et je lui ai trouvé deux mérites principaux : l'idée qu'il y a une éducation pour chaque âge de la vie, et l'idée que l'homme ne peut point se passer de Dieu et de religion. Il y a dans l'*Emile* un troisième mérite qui est grand : c'est le respect qu'il a pour les bonnes mœurs, c'est l'éloge et la prédication qu'il n'hésite pas à faire de la chasteté et de l'innocence, et cela au milieu du dix-huitième siècle, en face des romans de Crébillon le fils : non que l'éloge des bonnes mœurs dans un traité d'éducation soit une nouveauté et une invention, tous les traités d'éducation chrétienne recommandent la chasteté et préconisent l'innocence; mais il semblait que la chasteté était la vertu des cloîtres, et qu'elle ne pouvait pas être prêchée aux mondains. Le mérite de

Rousseau, c'est d'avoir rompu avec cette fausse honte et d'avoir hardiment vanté les avantages de la chasteté dans un traité d'éducation fait pour le monde et non pour le couvent. J'ai quelque plaisir à rendre ce témoignage à Rousseau, car je n'ai pas hésité à commenter devant mes étudiants de la Sorbonne l'apologie que Rousseau fait de l'innocence des mœurs. Je ne dis pas que je n'aie pas pris pour cela quelques précautions oratoires : l'auditoire n'était guère approprié à la leçon; mais j'ai commencé par dire avec Horace que je haïssais et repoussais loin de moi le profane vulgaire; puis, pour que l'auditoire ne se prît pas lui-même pour le profane vulgaire, j'ai dit quels étaient mes profanes, que j'ai cherchés d'abord loin de la Sorbonne et du quartier latin, parmi les roués et les libertins du grand monde, parmi les viveurs de l'Opéra, tous gens dont on peut fort commodément se moquer en Sorbonne, parce qu'ils n'y viennent pas. De ces profanes de la Chaussée-d'Antin et du quartier Saint-George, j'ai passé à des profanes plus voisins, aux mauvaises mœurs de l'estaminet et de la tabagie, aux coureurs de bals masqués, aux étudiants qui n'étudient pas et qui consument en sottises grossières l'argent de leurs pauvres et honorables familles; et sur ce point encore, trouvant l'assentiment de mon auditoire, quoique mes blâmes déjà passassent plus près de lui, sans avoir, grâce à Dieu, à s'y arrêter, j'ai lu sans hésiter cette belle page de Rousseau : « J'ai toujours vu que les jeunes gens corrompus de bonne heure, et livrés aux femmes et à la débauche, étaient inhumains et cruels; la fougue du tempérament les ren-

dait impatients, vindicatifs, furieux; leur imagination, pleine d'un seul objet, se refusait à tout le reste; ils ne connaissaient ni pitié ni miséricorde; ils auraient sacrifié père, mère et l'univers entier, au moindre de leurs plaisirs. Au contraire, un jeune homme élevé dans une heureuse simplicité est porté par les premiers mouvements de la nature vers les passions tendres et affectueuses; son cœur compatissant s'émeut sur les peines de ses semblables; il tressaillit d'aise quand il revoit son camarade; ses bras savent trouver des étreintes caressantes, ses yeux savent verser des larmes d'attendrissement; il est sensible à la honte de déplaire, au regret d'avoir offensé. Si l'ardeur d'un sang qui s'enflamme le rend vif, emporté, colère, on voit le moment d'après toute la bonté de son cœur dans l'effusion de son repentir; il pleure, il gémit sur la blessure qu'il a faite, il voudrait au prix de son sang racheter celui qu'il a versé; tout son emportement s'éteint, toute sa fierté s'humilie devant le sentiment de sa faute. Est-il offensé lui-même? Au fort de sa fureur une excuse, un mot le désarme; il pardonne les torts d'autrui d'aussi bon cœur qu'il répare les siens. L'adolescence n'est l'âge ni de la vengeance ni de la haine; elle est celui de la commisération, de la générosité. Oui, je le soutiens, et je ne crains point d'être démenti par l'expérience, un enfant qui n'est pas mal né, et qui a conservé jusqu'à vingt ans son innocence, est à cet âge le plus généreux, le meilleur, le plus aimant et le plus aimable des hommes. On ne nous a jamais rien dit de semblable; je le crois bien; vos philosophes, élevés dans toute la corrup-

tion des colléges, n'ont garde de savoir cela [1]. »

Mes jeunes gens, à cette lecture, applaudissaient, ou, ce qui vaut mieux, il y avait dans l'auditoire ce léger frémissement qui dénote les consciences honnêtes qui se sentent averties ou redressées. La bonne et salutaire vérité des paroles de Rousseau pénétrait dans tous les cœurs comme un reproche ou un encouragement, et je sentais que je n'avais plus à craïndre de prendre çà et là dans les docteurs chrétiens et même dans la Bible les conseils qui s'y rencontrent partout sur l'innocence des mœurs. Ce que j'aime en effet à montrer par le rapprochement des moralistes divers, soit ceux qui procèdent du christianisme, soit ceux qui procèdent de la sagesse philosophique, c'est que s'il y a des moralistes différents, il n'y a qu'une morale. Sur la nécessité de la pudeur et de l'innocence dans l'adolescence et dans la jeunesse, saint Bernard parle comme Rousseau, et Salomon, dans le livre des Proverbes, parle avec plus de force que personne. « Il y a, dit saint Bernard, une fleur d'innocence qui sied surtout à la jeunesse, non que la pudeur ne convienne aussi aux autres âges ; mais elle a, si je puis ainsi parler, plus de grâce et de charme dans la jeunesse. Qu'y a-t-il de plus beau et de meilleur qu'un jeune homme chaste et pur ? » La sagesse inspirée a un langage plus persuasif encore et en même temps plus hardi quand elle veut détourner les jeunes gens de la débauche. Il y a dans ses paroles l'accent du père et du poëte, et c'est ce qui en fait la beauté : « Mon fils, prête ton

1. *Emile*, livre IV.

oreille aux conseils de la prudence. Aime la règle et pratique-la de cœur et de bouche. Défie-toi de la ruse des femmes perdues. Les lèvres de la courtisane distillent le miel, et sa parole est plus douce et plus brillante que l'huile; mais attends un peu, bientôt vient l'amertume de l'absinthe... Ne la suis pas, ses pieds vont à la mort et ses pas descendent vers l'enfer. Elle ne marche pas vers la vie et vers le jour. Sa marche est tortueuse et obscure. Mon fils, écoute-moi; mon fils, ferme l'oreille à sa voix; ne mets point le pied sur le seuil de sa maison, ne livre point ton honneur aux étrangers, ne donne pas ta jeunesse en proie aux méchants. *Ne des alienis honorem tuum et annos tuos crudeli.* » Quel verset! disais-je aux jeunes gens qui m'écoutaient; l'honneur! et non-seulement l'honneur tel qu'on l'entend dans le monde honnête, mais l'honneur de la jeunesse, plus pur et plus délicat qu'aucun autre, et qui ressemble à l'innocence! ne jamais faire une action ou basse ou malhonnête pour avoir un plaisir! ne jamais souiller ni son nom ni sa signature d'un mensonge! l'honneur qu'il faut que la jeunesse garde intact à la vieillesse, dont c'est la plus belle couronne! et à côté de votre honneur, qu'il ne faut pas livrer aux étrangers, les années de votre jeunesse, qu'il ne faut pas non plus donner en proie aux méchants, car c'est votre patrimoine, et votre âge mûr ne récoltera que ce qu'aura semé votre jeunesse. Défendez donc, défendez votre nom et votre temps, ces deux grands dépôts qui vous sont confiés et dont l'avenir vous demandera compte. Mais comment me défendre, comment me sauver? dites-vous. Écoutez la parole

de salut : « Buvez de l'eau de votre citerne et n'allez pas aux puits étrangers, » c'est-à-dire ne quittez pas votre famille, non son séjour, mais son esprit; aimez la vie domestique, et une fois marié avec la femme que vous avez choisie pour votre compagne, qu'elle vous soit toujours chère et sacrée, que son amour soit votre joie et votre honneur! *Lætare cum muliere adolescentiæ tuæ.* Lorsque Salomon a opposé l'amour conjugal à l'amour libertin, rassuré par ce contraste, il ne craint plus de peindre la courtisane, ses amours et ses dangers. Ce n'est plus en vérité le poëte ou le prophète qui va parler; c'est un vieillard, un père peut-être, le soir appuyé sur sa fenêtre, songeant à sa vie qui s'écoule et regardant les jeunes gens qui passent, *de fenestrâ enim domûs meæ per cancellos prospexi.* Et moi-même à ce moment, pourquoi ne le dirais-je pas? m'appuyant sur ma chaire et regardant ces générations de jeunes gens qui se succèdent chaque année sur les bancs et dont les visages toujours frais m'apprennent comme les feuilles de chaque printemps que j'ai une année de plus, moi-même je continuais la lecture, ne sachant plus, pour ainsi dire, si c'était moi ou la Bible qui parlait, tant j'étais dans les sentiments du livre et tant j'y sentais mon auditoire.

Qu'on me pardonne de m'être laissé aller à ces souvenirs du commentaire que je faisais de Jean-Jacques Rousseau à l'aide de la Bible. Il y a dans ces peintures des livres saints tant de vérité et tant de poésie en même temps, elles sont si bien d'un poëte et d'un moraliste, que, persuadé comme je le suis que la principale mission du professeur est d'ensei-

gner à la fois ce qui est bon pour l'esprit et ce qui est bon pour le cœur, je ne pouvais pas résister au plaisir de lire soit dans Rousseau, soit dans la Bible, ce qui s'adressait si bien par l'éloquence et par la poésie à l'âme et au cœur des jeunes gens, et leur donnait l'avertissement le plus approprié à leur âge sous la forme la plus appropriée à leur imagination.

Du soin des mœurs, Rousseau passe à l'entrée dans le monde et à l'entrée dans les affaires ou au choix d'un état. Rousseau se plaint du peu de rapport qu'il y a ordinairement entre l'éducation des jeunes gens et l'état qu'on choisit pour eux. « Quand je vois, dit-il, que dans l'âge de la plus grande activité, l'on borne les jeunes gens à des études purement spéculatives, et qu'après, sans la moindre expérience, ils sont tout d'un coup jetés dans le monde et dans les affaires, je trouve qu'on ne choque pas moins la raison que la nature, et je ne suis plus surpris que si peu de gens sachent se conduire. Par quel bizarre tour d'esprit nous apprend-on tant de choses inutiles, tandis que l'art d'agir est compté pour rien? On prétend nous former pour la société, et l'on nous instruit comme si chacun de nous devait passer sa vie à penser seul dans sa cellule ou à traiter des sujets en l'air avec des indifférents[1]. » Je reconnais volontiers avec Rousseau que l'art d'agir est le plus important; mais comment peut-on l'enseigner, puisqu'il ne s'apprend qu'en agissant, et que c'est le propre de l'action, quand elle est effi-

1. *Emile*, livre IV.

cace, de se rapporter si exactement à son œuvre ou à son but, qu'elle ne peut convenir à aucun autre, et que par conséquent il n'y a point de règle générale dans l'art d'agir? On n'agit pas pour ceci comme pour cela, avec celui-ci comme avec celui-là. Tout varie dans l'art d'agir, selon l'œuvre, selon les instruments, selon le temps, selon les hommes. Il n'y a donc point d'enseignement possible de l'art d'agir. Cela veut-il dire que, comme l'art d'agir ne peut pas s'enseigner, il ne faut pas l'apprendre? C'est tout le contraire : il faut choisir un état qui ait ses degrés, et où l'on commence par obéir avant de commander. J'aime les états dont l'apprentissage est long, et qui ne mettent pas du premier coup l'homme au milieu des affaires, les états où l'exemple des autres et des supérieurs sert d'expérience. Beaucoup d'états, grâce à Dieu, en sont là : le commerce, par exemple, a tous ses degrés, quand le commerce et l'industrie sont bien pratiqués, c'est-à-dire quand on comprend qu'il faut être apprenti avant d'être patron, et commis avant d'être maître.

Les bonnes mœurs, le choix du monde et d'un état importent essentiellement à la conduite morale de l'homme; mais de toutes les influences morales, celle de la religion est, selon Rousseau, la plus importante et la plus durable. Je suis tout à fait de cet avis, et je ne m'arrête point à l'objection que font volontiers les indifférents de nos jours, qui, voyant le peu de part que la religion a dans la conduite des hommes de notre temps, même dans ceux qui prétendent avoir la foi, n'hésitent pas à douter de l'influence morale de la religion en ce monde. Les

indifférents peuvent nier aisément l'influence de la religion, mais ils ne peuvent pas s'en séparer, car la morale générale du monde s'est tellement imprégnée depuis dix-huit cents ans de la morale chrétienne, que ceux même qui n'ont pas la foi suivent sans le savoir la loi chrétienne. Je ne consentirais à prendre l'objection des indifférents comme un argument que s'ils commençaient par retrancher de leur morale tout ce qu'elle doit sans s'en douter à la morale chrétienne : alors ils pourraient avec quelque fondement nier l'influence morale de la religion en ce monde; mais comme ce triage est impossible à faire, nous pouvons croire avec Rousseau que de toutes les influences morales l'influence de la religion est la plus importante; seulement nous n'en conclurons pas avec lui que, comme cette influence est la plus forte, elle doit venir la dernière, et qu'il ne faut enseigner la religion aux hommes que lorsque leur esprit est capable de la comprendre tout entière.

« Les idées de création, dit Rousseau, d'annihilation, d'ubiquité, d'éternité, de toute-puissance, celles des attributs divins; toutes ces idées qu'il appartient à si peu d'hommes de voir aussi confuses et aussi obscures qu'elles le sont, et qui n'ont rien d'obscur pour le peuple, parce qu'il n'y comprend rien du tout, comment se présenteront-elles dans toute leur force, c'est-à-dire dans toute leur obscurité, à de jeunes esprits encore occupés aux premières opérations des sens et qui ne conçoivent que ce qu'ils touchent[1]? » Tout cela est la théologie, qui est, je l'a-

1. *Emile*, livre IV.

voue, fort au-dessus de l'esprit de l'enfant; mais n'y a-t-il donc que de la théologie dans la religion? et n'est-ce pas le caractère divin de l'enseignement religieux de pouvoir être à la fois le plus élevé et le plus simple du monde? *Sinite parvulos ad me venire*, disait Jésus-Christ; il ne rebutait pas les petits et les faibles. Il y a une religion pour tout le monde, et dans cette vaste échelle qui monte de la terre au ciel, chaque intelligence a son degré, et même où l'esprit manque, la religion trouve sa prise dans le cœur, parce qu'elle répond à toutes les facultés de l'homme et qu'elle se fait toute à tous. On peut donc être religieux sans être théologien, et l'enfant peut avoir sa religion sans avoir aussitôt toute la science de la religion. Peut-être même ne l'aura-t-il jamais tout entière. Cela veut-il dire qu'il ne doit pas en avoir ce qu'il peut? Cela veut-il dire qu'il ne peut pas avoir de Dieu parce qu'il ne peut pas le comprendre tout entier? Et qui donc le peut? Prenez garde, dit Rousseau, tout enfant qui croit en Dieu est donc nécessairement idolâtre, ou du moins anthropomorphiste; et quand une fois l'imagination a vu Dieu, il est bien rare que l'entendement le conçoive[1]. — Non! le Dieu de l'enfant ne fait pas tort au Dieu du jeune homme, et le Dieu du jeune homme ne fait pas tort au Dieu de l'homme mûr. L'idée change et se développe avec l'âge; elle grandit avec l'intelligence. Quand elle prend l'homme enfant, elle se fait petite et se proportionne à sa taille, puis elle s'élève à mesure qu'il s'élève et l'accompagne ainsi pendant tout

1. *Emile*, livre IV.

le cours de la vie. Ce que fait l'enfant, l'humanité l'a fait; elle a suivi le même chemin; elle a été d'abord idolâtre, puis déiste, et les déistes, qui sont devenus chrétiens, ont su, quand ils ont adoré à la fois un homme dans un Dieu et un Dieu dans un homme, trouver tour à tour, pour parler le langage de Rousseau, le Dieu nécessaire à l'imagination de l'homme et le Dieu nécessaire à son entendement. Voulez-vous laisser de côté l'acheminement du monde au christianisme? L'homme a passé de l'idolâtrie au déisme, comme le fait l'enfant, par le développement de son intelligence, sans que l'idolâtrie enfantine de ses premières années ait nui au déisme pieux et éclairé de son âge mûr. « A mesure que les hommes sont devenus plus parfaits, les dieux le sont devenus aussi davantage, dit Fontenelle, que je cite ici volontiers, parce qu'il n'est pas un père de l'Église. Les premiers hommes sont fort brutaux, et ils donnent tout à la force; les dieux seront presque aussi brutaux et seulement un peu plus puissants; voilà les dieux du temps d'Homère. Les hommes commencent à avoir des idées de la sagesse et de la justice; les dieux y gagnent, ils commencent à être sages et justes et le sont toujours de plus en plus à proportion que ces idées se perfectionnent parmi les hommes. Voilà les dieux du temps de Cicéron, et ils valaient bien mieux que ceux du temps d'Homère, parce que de bien meilleurs philosophes y avaient mis la main[1]. » Ainsi, dans l'humanité, l'imagination ébauche l'idée religieuse et la raison l'achève, ou plutôt Dieu se

1. Fontenelle, *de l'Origine des fables*, t. III, p. 227.

relève à chaque siècle selon l'intelligence du temps. Ce que Dieu fait pour les divers siècles de l'humanité, il le fait aussi pour les divers âges de l'homme, et il est le Dieu de l'enfant comme il est aussi le Dieu de l'homme mûr; il ne se dérobe à aucun esprit, si petit qu'il soit; il ne se cache à aucun regard, si faible qu'il soit. L'homme arrive à Dieu par l'imagination, par le cœur, par la raison, par tout ce qu'il y a en lui d'idées et de sentiments, sans que ses idées ni ses sentiments aient jamais besoin d'être aussi hauts et aussi grands que leur objet.

Puisque l'enfant, tout faible qu'est son intelligence, est capable de religion, comment la lui enseigner? Il est curieux de voir comment Fénelon veut qu'on enseigne la religion aux enfants : il semble en vérité avoir prévu les objections de Rousseau. Il craint si peu que le Dieu des enfants ne soit le Dieu de l'imagination, qu'il prescrit de leur enseigner la religion à l'aide d'images et de récits. « Frappez vivement leur imagination, dit-il ; ne leur proposez rien qui ne soit revêtu d'images sensibles. Représentez Dieu assis sur un trône, avec des yeux plus brillants que les rayons du soleil, et plus perçants que les éclairs ; faites-le parler ; donnez-lui des oreilles qui écoutent tout, des mains qui portent l'univers, des bras toujours levés pour punir les méchants, un cœur tendre et paternel pour rendre heureux ceux qui l'aiment. Viendra le temps que vous rendrez toutes ces connaissances plus exactes[1]. » Voilà assurément de l'anthropomor-

1. Fénelon, *De l'éducation des Filles*, édition de Toulouse, 1810, t. III, p. 69.

phisme. Fénelon n'en a pas peur, car il comprend le progrès qui se fait dans l'esprit des enfants, et il sait qu'ils peuvent commencer sans danger par l'idolâtrie : cela ne les empêchera pas d'aboutir aux connaissances exactes et élevées de la théologie chrétienne.

Si l'on peut et si l'on doit enseigner la religion aux enfants, ce sont les mères qui, selon Fénelon, ont surtout qualité pour le faire, et le choix même qu'il fait des mères pour institutrices montre quelles leçons il entend. Les mères parleront à l'imagination et au cœur de l'enfant plutôt qu'à son entendement; elles lui apprendront à aimer Dieu et à le prier comme bon et tout-puissant plutôt qu'à le comprendre; elles enseigneront la religion et non la théologie. Pour être simple et familier, cet enseignement maternel n'en sera pas moins élevé et presque divin. Le penseur et l'humoriste allemand Jean-Paul Richter dit quelque part : « Quand ce qui est sacré chez la mère s'adresse à ce qui est sacré chez l'enfant, les âmes s'entendent et se répondent. » Pensée profonde et vraie sous une expression un peu obscure, comme il arrive souvent en Allemagne! Nous avons tous, en effet, le sens du divin, et c'est par là que tous les hommes sont capables de religion et souvent même de superstition ; l'homme a besoin de croire à un être ou à des êtres supérieurs. Quand ce sens divin qui est chez la mère s'adresse au sens divin qui est chez l'enfant, et que l'amour maternel anime et échauffe ce pieux commerce des deux âmes, comment ne s'entendraient-elles pas, et comment l'amour de Dieu ne naîtrait-il pas dans le cœur de l'en-

fant, s'allumant au foyer des deux plus purs amours de cette terre: l'amour maternel et l'amour filial ?

Au lieu d'amener peu à peu l'enfant à la religion, de le conduire des images aux idées, Rousseau, après avoir laissé longtemps ignorer à son élève le nom et l'idée de Dieu, s'arrange pour lui en faire une révélation solennelle. Il choisit le lieu de la scène : ce n'est point dans un simple et modeste intérieur, c'est sur une montagne élevée, en face des Alpes, au lever du soleil, que Dieu va être révélé à Émile. C'est avec cette pompe majestueuse et apprêtée que le vicaire savoyard initie Émile à la religion. Quelle que soit la magnificence du cadre et la grandeur du tableau, je me laisse aller malgré moi à préférer une de ces scènes de famille qui se rencontrent dans les plus obscures maisons : un enfant agenouillé près de sa mère, répétant d'une voix innocente la prière qu'elle lui enseigne; Dieu entrant familièrement dans l'âme du fils avec les paroles de la mère, rien qui ne soit de tout le monde et de tous les jours, rien qui sente la mise en scène et le coup de théâtre. Je reconnais volontiers que, dans la profession de foi du vicaire savoyard, l'émotion des grands aspects que Rousseau aime à me montrer se mêle heureusement à l'émotion des sentiments religieux qu'il excite dans mon âme ; cependant, l'humble scène que je me figure en lisant Fénelon, cette scène qu'éclairent à la fois le doux visage d'une mère enseignant son enfant et la majesté du Dieu tout-puissant, ce contraste ou cette union de ce qu'il y a de plus humble et de ce qu'il y a de plus grand, parlent plus à mon cœur que toute la pompe éloquente de Rousseau.

III

Il y a dans la profession de foi du vicaire savoyard deux choses qu'il faut distinguer : d'une part, ce qui tient à Jean-Jacques Rousseau, ce qui exprime ses opinions, ce qui se rapporte à l'histoire de sa vie; d'autre part, ce qui tient à la question religieuse. La première partie touche au drame, car il y a un drame dans le prologue de la profession de foi; la seconde partie touche à la philosophie et au christianisme.

Voyons d'abord ce que j'appelle le drame dans le vicaire savoyard, et ce qu'il y a de l'âme et des opinions de Rousseau dans ce personnage. Rousseau ne souffrait pas volontiers qu'on attaquât devant lui l'existence de Dieu. Un jour, dans le salon de mademoiselle Quinault, les beaux esprits du temps s'évertuaient à railler la religion. Madame d'Épinay, qui raconte la scène, « craignant qu'ils ne voulussent détruire toute religion, demanda grâce pour la religion naturelle. — Pas plus pour celle-là que pour les autres, me dit Saint-Lambert; qu'est-ce qu'un Dieu qui se fâche et s'apaise? — *Mademoiselle Quinault :* Mais parlez donc, marquis ; est-ce que vous seriez athée ? — A sa réponse, Rousseau se fâcha, et murmura entre ses dents ; on l'en plaisanta. — *Rousseau :* Si c'est une lâcheté que de souffrir qu'on dise du mal de son ami absent, c'est un crime que de souffrir qu'on dise du mal de son Dieu, qui est

présent; et moi, messieurs, je crois en Dieu[1].» Cette profession de foi chez mademoiselle Quinault me paraît presque plus belle que celle du vicaire en face des Alpes.

Partout, dans la correspondance de Rousseau, je trouve des témoignages de sa foi en Dieu, et il ne serait pas difficile de recueillir çà et là dans ses lettres les pensées éparses de la profession de foi du vicaire. «J'ai de la religion, mon ami, écrit-il en 1758 à M. Vernes, et bien m'en prend; je ne crois pas qu'homme au monde en ait autant besoin que moi. J'ai passé ma vie parmi les incrédules, sans me laisser ébranler; les aimant, les estimant beaucoup sans pouvoir souffrir leur doctrine... Mon ami, je crois en Dieu, et Dieu ne serait pas juste si mon âme n'était immortelle. Voilà, ce me semble, ce que la religion a d'essentiel et d'utile; laissons le reste aux disputeurs. Je vous l'ai dit bien des fois, nul homme au monde ne respecte plus que moi l'Évangile, dit-il encore à M. Vernes dans une autre lettre écrite aussi en 1758; c'est à mon gré le plus sublime de tous les livres; quand tous les autres m'ennuient, je reprends toujours celui-là avec un nouveau plaisir; et quand toutes les consolations humaines m'ont manqué, jamais je n'ai recouru vainement aux siennes.»

La profession de foi du vicaire savoyard n'est donc pas dans Rousseau une fiction romanesque; il y exprime sa pensée et son sentiment; mais il n'a pas pris son vicaire et l'élève qu'il lui donne dans l'his-

1. *Mémoires de madame d'Épinay*, année 1751.

toire de sa vie seulement et de ses sentiments ; il les a pris aussi dans son imagination. Il a fait pour eux comme pour Saint-Preux et comme pour Julie, où il a mis beaucoup de sa personne, en substituant souvent ce qu'il aurait voulu être à ce qu'il avait été. Ce disciple qu'il met près du vicaire, pour en faire le confident et le converti de la profession de foi, a eu toutes les erreurs de Rousseau ; il en a aussi les qualités. Le vicaire, quoique Rousseau en fasse un sage ou un apôtre, tient aussi des défauts de Rousseau, et on dirait que l'auteur s'est partagé lui-même entre ces deux personnages, voulant être à la fois l'apôtre et le prosélyte des vérités qu'il va annoncer. « J'apprenais à le respecter chaque jour davantage, dit le disciple parlant du vicaire, et tant de bontés m'ayant tout à fait gagné le cœur, j'attendais avec une curieuse inquiétude le moment d'apprendre sur quel principe il fondait la paix de sa vie uniforme. » Mais le maître ne trouvait pas le disciple encore assez préparé de cœur à goûter la vérité. « Ce qu'il y avait en moi de plus difficile à détruire, dit le disciple ou plutôt Rousseau avec un retour évident sur son caractère, était une orgueilleuse misanthropie, une certaine aigreur contre les riches et les heureux du monde, comme s'ils l'eussent été à mes dépens, et que leur prétendu bonheur eût été usurpé sur le mien. » Peu à peu le bon prêtre apprend au jeune homme à mieux comprendre le mystère de la vie humaine. « L'homme qui fait le plus de cas de la vie est celui qui sait le moins en jouir, et celui qui aspire le plus avidement au bonheur est toujours le plus misérable. — Ah ! (s'écrie alors le disciple) s'il faut

se refuser à tout, que nous a donc servi de naître ? et s'il faut mépriser le bonheur même, qui est-ce qui sait être heureux? — C'est moi, répondit un jour le prêtre d'un ton dont je fus frappé. — Heureux, vous! si peu fortuné, si pauvre, exilé, persécuté ; vous êtes heureux ! Et qu'avez-vous fait pour l'être? — Mon enfant, reprit-il, je vous le dirai volontiers. »

La profession de foi est la révélation de ce grand secret du bon prêtre. Pauvre et persécuté, il s'est fait une âme qui croit en Dieu et en sa propre immortalité ; voilà d'où lui vient son bonheur. Ajoutez-y la pratique des devoirs du prêtre qu'il remplit avec un zèle scrupuleux. Il ne faut pas seulement, en effet, que l'âme soit convaincue, il faut aussi que la vie soit occupée aux choses mêmes dont l'âme est pénétrée. Cette harmonie fait le bonheur du vicaire. Il a douté, il a vacillé, mais enfin il a ressaisi d'une main ferme la foi en Dieu et en l'immortalité de l'âme[1], de douteur devenu croyant, de croyant devenu pieux, mais croyant et pieux à sa manière.

Le vicaire savoyard n'est pas le seul prêtre que nous connaissions, éprouvé par le doute et par le malheur, revenu à Dieu et à la religion, et qui trouve dans l'humble exercice de ses pieuses fonctions la seule paix et le seul bonheur que puissent goûter les âmes troublées. Le Jocelyn de M. de Lamartine est de la famille du vicaire savoyard. Comme le vicaire, il a souffert, il a douté, il a aimé, il a été aimé, il a

1. Livre IV, p. 156.

vu le monde et ses orages, et après cette vie de trouble et de passion, revenu à Dieu et à l'Église, il cherche la paix dans l'accomplissement de ses fonctions, il l'y trouve :

Et j'instruis les enfants du village, et les heures
Que je passe avec eux pour moi sont les meilleures...
Je me dis que je vais donner à leur esprit
L'immortel aliment dont l'ange se nourrit,
La vérité, de l'homme incomplet héritage,
Qui descend jusqu'à nous de nuage en nuage,
Flambeau d'un jour plus pur... [1].

Remarquons-le bien, ce qui fait la paix de Jocelyn et du vicaire savoyard, ce n'est pas seulement la résignation de leur âme, c'est leur vie occupée au bien, c'est l'exercice de la charité pastorale, les malades consolés, les enfants enseignés, Dieu invoqué dans le sacrifice de la messe avec une foi tremblante encore des atteintes du doute. Les grandes idées qu'ils ont retrouvées les élèvent ; mais leurs humbles fonctions les soutiennent, et ce qu'ils font vient en aide à ce qu'ils pensent. Il n'y a point de résignation sans occupation, et la patience du cœur a besoin de l'activité de l'esprit ou des mains. Quand vous souffrez, priez et agissez. Ceux qui souffrent ont beau invoquer Dieu ; s'ils n'agissent pas, ils arriveront promptement à l'aigreur et au désespoir, et ils perdront par l'oisiveté ce qu'ils auront gagné par la prière.

Il y a donc dans Jocelyn et dans le vicaire savoyard

1. *Jocelyn*, IXe époque.

un philosophe qui médite et un prêtre qui remplit les fonctions de son ministère, l'un soutient l'autre; mais n'allons pas nous imaginer que les méditations du vicaire savoyard soient des méditations profanes, et que sa profession de foi soit une révélation mystérieuse. Le caractère de la profession de foi est d'être un lieu commun sublime; rien de nouveau, rien de singulier, rien qui s'éloigne des vérités que l'homme a de tout temps accueillies comme sa consolation ici-bas. Faut-il énumérer quelques-uns de ces grands lieux communs qui servent de rendez-vous à tous les esprits et à toutes les âmes qui ne se sont pas corrompues volontairement par le sophisme : — l'existence de Dieu — l'immortalité de l'âme, et par conséquent son immatérialité — la puissance de l'esprit sur le corps — nos passions maîtrisées par la raison, et souvent aussi la maîtrisant — l'homme esclave par ses vices et libre par ses remords — l'espoir en la justice divine et en un monde meilleur naissant de la vue même de l'injustice qui règne parmi les hommes — la conscience enfin, « cet instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré que Dieu nous a donné pour nous avertir du chemin et pour redresser nos pas, » la conscience, que Rousseau célèbre comme notre lumière divine, et dont il fait presque ce que les théologiens font de la grâce? « Ce n'est pas assez en effet, dit Rousseau, que ce guide existe; il faut savoir le reconnaître et le suivre... La conscience se rebute à force d'être éconduite; elle ne nous parle plus, elle ne nous répond plus, et après de si longs mépris pour elle, il en coûte autant de la rappeler qu'il en coûta de la bannir. » Qui ne

reconnaît ici ce que Corneille dit de la grâce dans *Polyeucte :*

. . . . La grâce
Ne descend pas toujours avec même efficace;
Après certains moments que perdent nos langueurs,
Elle quitte ces traits qui pénètrent les cœurs;
Le nôtre s'endurcit, la repousse, l'égare :
Le bras qui la versait en devient plus avare,
Et cette sainte ardeur qui doit porter au bien
Tombe plus rarement ou n'opère plus rien.

Conformer sa volonté aux inspirations de la conscience ou de la grâce, voilà le véritable but de la vie humaine, et voilà en même temps la préparation de l'homme à la vie qui lui est réservée au sein même de Dieu. Ce sont là, je l'avoue de grand cœur, les lieux communs éternels de la morale et de la religion. Rien d'inventé en effet, rien d'étrange et de merveilleux, rien qui prétende être une révélation dans cette première partie de la profession de foi; mais c'est pour cela même que je l'estime et que je l'admire. Ces lieux communs que Rousseau a mieux aimé recueillir de la bouche de tous les siècles que de les remplacer par je ne sais quel Alcoran vaniteux sorti de son cerveau, comme ont fait depuis tant de révélateurs de club ou d'école, ces lieux communs n'ont pas seulement pour eux le témoignage de tous les temps et de tous les lieux; ils ont à mes yeux une sanction plus sainte encore. Ils viennent consoler l'humanité, toutes les fois que l'humanité se sent abattue et désespérée. Ils ne sont pas seulement le refuge des justes qui sont persécutés sur la terre : il y a des siècles malheureux où le mal semble triompher

insolemment du bien, où la conscience du genre humain se trouble et se déconcerte, où la liberté veut dire l'anarchie, où l'ordre veut dire la tyrannie, où la religion veut dire l'hypocrisie, où la sagesse et la philosophie veulent dire l'impiété; c'est dans ces heures de confusion et d'abâtardissement moral que ces grands et secourables lieux communs arrivent pour rendre à l'humanité l'espoir et le courage dont l'homme a besoin pour supporter les tristesses et les dégoûts de la vie. Non que ces lieux communs soient jamais absents de ce monde, ils vivent toujours au fond de l'âme humaine dont ils font la force; mais quand ils se sentent attaqués et la conscience humaine atteinte avec eux, alors ils s'animent, se redressent, prennent une allure et un accent nouveaux, et disent non plus seulement aux individus, mais aux nations de laisser passer comme de fugitives images du mal ces triomphes du crime, de ne point s'en soucier plus que de l'orage ou de la maladie d'hier, et de ne désespérer ni de Dieu ni de la vertu.

Voyez! voici Athènes qui, après la guerre du Péloponèse, semble s'affaisser sous le poids de la corruption et de l'anarchie: les dieux s'en vont bafoués par Alcibiade et surpassés par Socrate : que va devenir l'âme humaine? où prendra-t-elle sa force? Le *Phédon* arrive et donne à cette âme troublée l'immortalité pour se raffermir. Lieu commun! oui, ou assistance divine! Rome maîtresse du monde succombe sous ses vices : que vont devenir tous ces généreux esprits qui respiraient l'air de la liberté? N'y a-t-il plus pour l'homme que la servitude et le plaisir? Non : en attendant la divine régénération de l'Évangile, voici

venir Cicéron qui tombe orateur et se relève philosophe pour léguer à Rome *le Songe de Scipion* et qui place l'immortalité de l'âme humaine sous la recommandation de cette autre immortalité que les grands noms se font dans la mémoire des hommes. Fiction toute romaine, mais qui soutient les âmes; lieu commun encore si vous voulez, ou plutôt assistance divine! Faut-il se rapprocher des temps modernes? Voyez la France à la fin du quatorzième siècle et au commencement du quinzième, déchirée par les factions, livrée à l'étranger, sans roi et sans patrie, ravagée, désolée, désespérant d'elle-même et de Dieu! Qui la soutiendra et qui la relèvera! Un livre et une femme : l'*Imitation de Jésus-Christ* et Jeanne d'Arc; le mysticisme le plus pur et le plus sublime, c'est-à-dire l'abandon à Dieu et le souverain oubli des choses de la terre; le mysticisme, qui, se changeant en patriotisme dans Jeanne d'Arc, fit d'elle la libératrice et la martyre de la France. Admirable travail de l'âme humaine sur elle-même! Un peuple allait disparaître de l'histoire, s'ensevelissant dans ses dissensions et dans ses malheurs. Dieu alors lui fait retrouver un de ces lieux communs qui relèvent toutes les faiblesses, celles des peuples comme celles des individus, l'abandon à Dieu, l'abnégation de la terre. Et à mesure que l'homme abdique la vie terrestre, il se sent plus fort, plus hardi, plus confiant, même pour défendre cette terre qu'il reniait quand elle s'appelait le monde, qu'il se prend à aimer quand elle s'appelle la patrie et qu'elle exprime un devoir sacré, si bien qu'il la reconquiert pied à pied, au prix de son sang et de sa vie, et qu'il finit par retrouver

une patrie en récompense d'avoir d'abord retrouvé Dieu.

Voyez enfin le dix-huitième siècle : il s'affaissait dans l'incrédulité religieuse et dans l'insouciance morale, énervé par les délices de la civilisation, comme la France du quinzième siècle l'était par le malheur. Qu'est-ce qui est venu le tirer de cet engourdissement moral et lui rendre l'inquiétude religieuse, sinon la croyance? Ce sont encore ces antiques lieux communs de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, de la conscience et de la liberté, c'est-à-dire la profession de foi du vicaire savoyard. Ne médisons donc pas de ces lieux communs qui viennent de temps en temps régénérer et raffermir l'âme humaine. Attachons-nous à ces nobles doctrines qui retardent la chute des nations en relevant la faiblesse des individus. A qui ne peut vivre, c'est quelque chose de mourir plus tard. J'entends bien les railleurs qui disent que Sénèque n'a point empêché Néron, quoiqu'il l'eût élevé, et que la profession de foi du vicaire savoyard n'a point empêché les horreurs de 93. Le bien, je le sais, ne germe pas vite dans le monde, et ses moissons sont lentes à venir, mais elles viennent. Le stoïcisme ne s'est point découragé de prêcher, et Rome a eu son siècle des Antonins. Otez du monde ces philosophes qui raillaient les beaux esprits de la cour de Néron, que Domitien persécutait et qui n'en continuaient pas moins à avertir et à raffermir les âmes, vous passerez de Domitien à Commode; vous n'aurez ni Nerva, ni Trajan, ni Adrien, ni Antonin, ni Marc-Aurèle. Qu'y aura gagné le monde?

Otez des âmes du dix-huitième siècle ce doute dans l'incrédulité que Rousseau y a déposé par sa profession de foi, laissez l'impiété sans contradiction ; croyez-vous que les âmes seront mieux préparées à la réforme morale et religieuse que notre siècle a sans cesse essayée et qu'il a souvent réussi à faire? Comme il a plu à Dieu de ne point faire de miracles pour rappeler les hommes à la foi chrétienne, comme il a voulu que cette régénération se fît par les voies humaines, par l'ébranlement des consciences, par le regret des erreurs, par le retour progressif à la vérité chrétienne, tout a concouru à ce grand travail : l'horreur de la persécution révolutionnaire, le sang des martyrs chrétiens, les doutes précurseurs du vicaire savoyard, la vénération pour l'Évangile, vénération salutaire qui mène à la foi, quoiqu'elle n'y arrive pas elle-même. A Dieu ne plaise que je fasse un chrétien du vicaire savoyard! j'ai horreur de ces travestissements; mais j'ose dire qu'entre les hommes de son temps, le vicaire a un grand mérite. Ils ne sont plus chrétiens; le vicaire, au contraire, ne l'est pas encore; il est du côté de l'avenir au lieu d'être du côté du passé. Ah! si vous prenez la foi chrétienne pour le but que veut atteindre le vicaire, il en est loin, bien loin; mais si vous prenez l'impiété et l'athéisme pour point de départ, il en est plus loin encore, car il s'en éloigne. Tout est là. Ne mesurez pas les distances, voyez les intentions; il n'y a de loin de la religion que ceux qui s'en éloignent; tous ceux qui s'en rapprochent en sont près, à quelque distance qu'ils soient encore du but. Le vicaire est-il de ceux qui s'éloignent ou de ceux qui se rap-

prochent? Voilà la question, et cette question nous amène naturellement à la seconde partie de la profession de foi du vicaire, car c'est dans cette seconde partie que Rousseau essaye de déterminer à quelle distance il veut rester du christianisme.

Fénelon disait que les apologistes de la religion devaient s'appliquer d'abord à convertir les athées en déistes, puis les déistes en chrétiens, et enfin les chrétiens en catholiques. Rousseau a suivi cette méthode jusqu'au premier degré. Il a, dans la première partie de la profession de foi du vicaire, fait de l'athée un déiste. Ira-t-il plus loin? Le déiste deviendra-t-il chrétien? Voilà ce qui fait l'intérêt de la seconde partie de la profession.

IV

Il y a dans cette seconde partie deux points importants que je veux traiter rapidement: les doutes en faveur du christianisme, les doutes contre le christianisme.

« Je ne vous ai rien dit jusqu'ici que je ne crusse pouvoir vous être utile, et dont je ne fusse intimement persuadé, dit le vicaire; l'examen qui me reste à faire est bien différent : je n'y vois qu'embarras, mystère, obscurité; je n'y porte qu'incertitude et défiance. Je ne me détermine qu'en tremblant, et je vous dis plutôt mes doutes que mon avis. Si vos sentiments étaient plus stables, j'hésiterais de vous exposer les miens; mais, dans l'état où vous êtes, vous

gagnerez à penser comme moi [1]. » Incertitude et défiance, voilà donc ce que le vicaire nous promet. Il n'est pas difficile de trouver des doctrines plus assurées; mais le vicaire s'inquiète de sa croyance plus que de sa logique. Les intolérants de l'incrédulité et les intolérants de la religion attaqueront cette réserve. Ceux qui se souviennent de la parole de Jésus-Christ : *Sunt plurimæ mansiones in domo patris mei*, et qui croient que, même dans le sein du christianisme, il y a plusieurs degrés dans la croyance, sinon dans le dogme, mais qu'il n'y en doit point avoir dans la sincérité, ceux-là me pardonneront de savoir gré au vicaire des pas qu'il fait vers le christianisme. Ces pas sont encore incertains et même défiants, comme il le dit; qu'importe? Je ne sais rien au monde de plus touchant que cet acheminement à la fois volontaire et involontaire d'une âme vers la foi.

Je commence d'abord par rejeter une idée de Rousseau qui gâte l'intérêt qu'inspire l'état de cette âme inquiète et pieuse qui n'exagère ni ses doutes ni ses croyances. Rousseau prétend que, le culte n'étant qu'une affaire de police, on peut pratiquer celui qu'impose l'État, sans qu'on soit pour cela obligé de croire ce qu'exprime le culte public : doctrine détestable, qui ôte à la conscience humaine sa dignité, c'est-à-dire sa sincérité, et qui autorise l'hypocrisie, sous prétexte d'obéissance aux lois [2] ! Si le vicaire, au lieu de l'homme sincère et pieux que je veux

1. *Emile*, livre IV.

2. Nous retrouverons cette doctrine dans le *Contrat social*. C'est là que Rousseau la développe à loisir, et c'est là que nous l'examinerons.

écouter, n'est plus qu'un indifférent qui prend des mains de la loi le culte qu'il plaît à la loi de décréter, qu'ai-je affaire de sa profession de foi? Et que m'importe l'expression d'une pensée toujours prête à se déguiser et à se cacher? J'admire le martyr qui proclame sa foi au milieu des tourments, et une foi ainsi attestée est pour moi la vérité; mais comment croire à la vérité d'une croyance qui n'a pas le sceau de la sincérité? Qu'est-ce que cette conscience qui met ses scrupules à chicaner avec Dieu sur le dogme, et qui consent à tout avec les hommes sur la forme du dogme? Le sentiment religieux est celui qui engage le plus la conscience de l'homme, et où la sincérité par conséquent semble d'obligation étroite. Si je ne suis pas sincère en ma foi, où le serai-je? Si je me déguise sur Dieu, sur quoi ne me déguiserai-je pas? Je sais bien que vous vous déguisez par dédain : je n'aime pas que le dédain aille jusqu'à l'hypocrisie; il y perd ce qu'il a de fier et de périlleux; il y prend ce que l'hypocrisie a de bas et de commode. Ne serait-ce même que par indifférence que vous vous déguiseriez, cela ne vaudrait pas mieux, selon moi. Toutes les indifférences sont mauvaises. L'homme ne vaut que par le prix qu'il met à ses sentiments. L'indifférence a un grand air dont je ne suis pas dupe; au fond, c'est faiblesse et mesquinerie de cœur. Qu'est-ce que la patrie? qu'est-ce que la famille? qu'est-ce que la religion? dit l'indifférent.—Les noms de conventions sociales qui ne touchent à l'âme de l'homme qu'autant que l'âme veut bien y donner prise. — Essayez d'ôter à l'âme ces prises qu'elle donne sur elle-même, l'âme ne vit plus. Ce que vous appelez les

concessions de l'âme, ce sont les causes mêmes de sa vie. Plus il y a de choses à quoi l'homme est indifférent, moins il est homme, et chaque fois qu'il met en doute un de ses sentiments et une de ses affections, il s'affaiblit et s'anéantit lui-même.

Laissons donc de côté cette indifférence systématique qui me gâte le vicaire et qui lui ôte sa dignité en lui ôtant sa sincérité. Venons aux doutes, à ses doutes sincères et scrupuleux, doutes contre le christianisme et doutes pour le christianisme. Ici l'homme est ouvert; point de déguisement, point d'indifférence: l'Évangile l'attire et le domine; mais dans l'Évangile aussi que de choses qui le déconcertent! Jamais la confession d'une âme sincère et pieuse où le doute est entré et d'où la foi ne veut pas sortir n'a été plus expressive et plus éloquente. « J'avoue que la majesté des Écritures m'étonne; la sainteté de l'Évangile parle à mon cœur. Voyez les livres des philosophes avec toute leur pompe; qu'ils sont petits près de celui-là! Se peut-il qu'un livre, à la fois si sublime et si simple, soit l'ouvrage des hommes! Se peut-il que celui dont il fait l'histoire ne soit qu'un homme lui-même! Est-ce là le ton d'un enthousiaste ou d'un ambitieux sectaire? Quelle douceur, quelle pureté dans ses mœurs! quelle grâce touchante dans ses instructions! quelle élévation dans ses maximes! quelle profonde sagesse dans ses discours! quelle présence d'esprit, quelle finesse et quelle justesse dans ses réponses! quel empire sur ses passions! Où est l'homme, où est le sage qui sait agir, souffrir et mourir sans faiblesse et sans ostentation! Quand Platon peint son juste imaginaire, couvert de tout l'opprobre du crime

et digne de tous les prix de la vertu, il peint trait pour trait Jésus-Christ. La ressemblance est si frappante, que tous les Pères de l'Église l'ont sentie, et qu'il n'est pas possible de s'y tromper. Quels préjugés, quel aveuglement ne faut-il point avoir pour comparer le fils de Sophronisque au fils de Marie! Quelle distance de l'un à l'autre! Socrate mourant sans douleur, sans ignominie, soutint aisément jusqu'au bout son personnage; et si cette facile mort n'eût honoré sa vie, on douterait si Socrate, avec tout son esprit, fut autre chose qu'un sophiste... La mort de Socrate philosophant tranquillement avec ses amis est la plus douce qu'on puisse désirer; celle de Jésus expirant dans les tourments, injurié, raillé, maudit de tout un peuple, est la plus horrible qu'on puisse craindre. Socrate prenant la coupe empoisonnée bénit celui qui la lui présente et qui pleure; Jésus, au milieu d'un supplice affreux, prie pour ses bourreaux acharnés. Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu[1]! »

Non-seulement Rousseau a des moments où il se rapproche volontairement du christianisme, mais même quand il semble vouloir s'en écarter, il y

1. Livre IV. — Rousseau n'est pas le premier qui ait comparé ainsi Socrate à Jésus-Christ pour faire ressortir tout ce qu'il y a d'humain dans Socrate et de divin dans Jésus-Christ. Je lis dans les *Réflexions morales* de Nicole sur les Épîtres et les Évangiles le passage suivant à propos de l'Évangile du dimanche de la Passion : « Qu'on examine tous les hommes que nous pouvons connaître par les livres, et qu'on voie s'il y a rien en eux de ce caractère. Socrate, qui paraît le plus singulier de tous, est un

penche par une sorte de disposition naturelle. Je lis à la fin de la première partie de la profession de foi : « Je médite sur l'ordre de l'univers, non pour l'expliquer par de vains systèmes, mais pour l'admirer sans cesse, pour adorer le sage auteur qui s'y fait sentir. Je converse avec lui, je pénètre toutes mes facultés de sa divine essence, je m'attendris à ses bienfaits, je le bénis de ses dons, mais je ne le prie pas. Que lui demanderais-je ? qu'il changeât pour moi le cours des choses, qu'il fît des miracles en ma faveur?... » Quelle idée a donc le vicaire de la prière, s'il croit ne pas prier « en conversant avec Dieu, en s'attendrissant à ses bienfaits, en le bénissant de ses dons? » Bizarre distinction! Admirez Dieu et adorez-le sans cesse, mais ne le priez pas! Ne dites pas: *Sanctificetur nomen tuum*. Écriez-vous, si vous voulez: « Source de justice et de vérité, Dieu clément et bon ! dans ma confiance en toi, le suprême vœu de mon cœur est que ta volonté soit faite ; » mais ne priez pas et ne dites pas: *Fiat voluntas tua*, *sicut in cœlo et in terrâ !* Vous pouvez demander à Dieu de « redresser votre erreur si vous vous égarez, et si cette erreur est dangereuse ; » mais vous ne devez pas lui dire: *Et ne nos inducas in tentationem*, *sed li-*

homme tout rempli de petites idées et de petits raisonnements qui ne regardent que la vie présente, un homme qui prend plaisir à discourir de vérités pour la plupart inutiles et qui ne tendent qu'à éclairer l'esprit à l'égard de quelques objets humains ; mais on ne voit rien ni dans lui ni dans aucun des autres hommes du caractère de Jésus-Christ, de cette élévation au dessus du monde présent et de toutes les choses de la terre, et de cette application unique à ce qui regarde l'autre vie. » (Nicole, t. XI, p. 159.)

bera nos a malo! Rousseau, en vérité, a l'air d'entendre la prière comme l'entendent les petites filles, qui demandent à Dieu de leur donner une robe ou un ruban. Jamais les docteurs chrétiens n'ont entendu la prière de cette façon mesquine et frivole. « Nous vous avertissons et nous vous exhortons, mes frères, au nom de Notre-Seigneur, dit saint Augustin, que vous ne demandiez jamais rien à Dieu des choses mortelles et périssables de ce monde, mais seulement ce qu'il sait être le plus utile pour le salut de votre âme, car certainement vous ne savez pas ce qui vous est bon[1]. » Entre Rousseau, qui veut que l'homme ne prie pas, mais qu'il s'abandonne à la volonté de Dieu, et saint Augustin, qui veut que l'homme prie, mais qu'il ne demande à Dieu aucun des biens ou des plaisirs d'ici-bas, Dieu sachant mieux que l'homme ce qu'il faut à l'homme, où est la différence ? Ce sont les mêmes arguments et les mêmes motifs, si bien que l'abandon sans prière que Rousseau impose, et la prière avec abandon que prescrit saint Augustin, se ressemblent trait pour trait. C'est ainsi que Rousseau se rapproche de la doctrine chrétienne, même quand il croit ou qu'il veut s'en éloigner.

La péroraison du vicaire savoyard, et surtout la note jointe à cette péroraison, exprime admirablement le sens et l'intention de Rousseau, car c'est là surtout qu'il s'éloigne des philosophes du temps, et qu'il réprouve énergiquement leurs doctrines ; c'est là enfin qu'il montre avec une force singulière que

1. Saint Augustin, sermon sur le psaume 53.

la morale, quoiqu'elle procède de l'âme et n'ait pas besoin d'être révélée, ne peut pourtant point se passer d'une croyance surnaturelle pour fin et pour sanction. « Fuyez ceux qui, sous prétexte d'expliquer la nature, sèment dans les cœurs des hommes de désolantes doctrines, et dont le scepticisme apparent est cent fois plus affirmatif et plus dogmatique que le ton décidé de leurs adversaires. Sous le hautain prétexte qu'eux seuls sont éclairés, vrais, de bonne foi, ils nous soumettent impérieusement à leurs décisions tranchantes, et prétendent nous donner pour les vrais principes des choses les inintelligibles systèmes qu'ils ont bâtis dans leur imagination. Du reste, traversant, détruisant, foulant aux pieds tout ce que les hommes respectent, ils ôtent aux affligés la dernière consolation de leur misère, aux puissants et aux riches le seul frein de leurs passions; ils arrachent du fond des cœurs le remords du crime, l'espoir de la vertu, et se vantent encore d'être les bienfaiteurs du genre humain... Les mahométans disent, selon Chardin, qu'après l'examen qui suivra la résurrection universelle, tous les corps iront passer un pont appelé *poul Serrho*, qui est jeté sur le feu éternel... Les Persans sont fort infatués de ce pont, et lorsque quelqu'un souffre une injure dont, par aucune voie ni dans aucun temps, il ne peut avoir raison, sa dernière consolation est de dire : « Eh bien! par le Dieu vivant, tu me le payeras au double au dernier jour. Tu ne passeras point le *poul Serrho* que tu ne me satisfasses auparavant; je m'attacherai au bord de ta veste et je me jetterai à tes jambes. » J'ai vu beaucoup de gens éminents et de toutes sortes de

professions, qui, appréhendant qu'on ne criât ainsi *haro* sur eux au passage de ce pont redoutable, sollicitaient ceux qui se plaignaient d'eux de leur pardonner... Croirai-je que l'idée de ce pont, qui répare tant d'iniquités, n'en prévient jamais? Que si l'on ôtait aux Persans cette idée, en leur persuadant qu'il n'y a ni *poul Serrho*, ni rien de semblable, où les opprimés soient vengés de leurs tyrans après la mort, n'est-il pas clair que cela mettrait ceux-ci fort à leur aise, et les délivrerait du soin d'apaiser ces malheureux ?... Philosophe, tes lois morales sont fort belles; mais montre-m'en, de grâce, la sanction ; cesse un moment de battre la campagne, et dis-moi nettement ce que tu mets à la place du *poul Serrho*[1] ! »

En relisant ces belles et fortes paroles dans mon cabinet, je me reporte malgré moi à la lecture que j'en faisais à la Sorbonne, aux impressions que mon auditoire en recevait, aux explications qu'il me demandait, aux lettres qu'il m'écrivait, enfin à toute cette communication d'idées et de sentiments qui est la plus grande utilité du professorat, et qui en est aussi le charme et l'honneur. J'ai toujours eu l'habitude de combattre les préjugés que je pense trouver dans mon auditoire, et je n'avais garde d'y manquer le jour où je commentais l'éloge que Rousseau fait du *poul Serrho* ou de la nécessité des croyances surnaturelles pour servir de sanction à la morale privée et publique. Je représentais donc qu'il y a deux sociétés : l'une qui a des croyances surnaturelles, c'est-à-dire des scrupules, des remords, des expia-

1. Fin de la profession de foi du vicaire savoyard.

tions, des pénitences, où l'homme relève surtout de sa conscience, et où le pouvoir de la conscience dans le monde est représenté par le culte et par les ministres du culte; l'autre qui n'a pas de croyances surnaturelles, qui croit que tout finit avec cette vie, et qui ne craint par conséquent de châtiments que ceux de la loi. Je cherchais à personnifier ces deux sociétés entre lesquelles il faut que l'homme choisisse : celle de la conscience et celle du code pénal, et, pour type de l'une, je prenais le prêtre, dont le devoir est de s'adresser aux consciences, et qui souvent même remplace celles qui sont muettes et insensibles; pour type de l'autre, je prenais le gendarme, qui repousse le mal par la force. Il faut choisir, disais-je, entre le prêtre et le gendarme! Je vis aussitôt, au mouvement de l'auditoire, que le mot semblait dur. Bon, me dis-je, j'aurai des lettres demain. Elles ne manquèrent pas, quelques-unes spirituelles, d'autres déclamatoires, presque toutes se ressentant de l'agitation qui régnait encore à ce moment dans les esprits; c'était en 1851. Je ne reculai pas, et c'est ainsi que la question du *poul Serrho* ou de la nécessité des croyances surnaturelles fut débattue plus longtemps que je n'avais voulu le faire.

Prenez garde, disais-je aux adversaires du *poul Serrho* ou des croyances surnaturelles, plus il y a de scrupules dans une société, moins il y a besoin de gendarmes, et, par contre, tout ce que vous ôtez à la conscience, vous le donnez à la police. Il faut une règle et un ordre dans une société. Toute la question est de savoir d'où viendra cette règle et cet ordre : de

la conscience ou de la force? Je ne déteste pas le gendarme, je l'estime même fort; mais enfin il représente la force dans la société. Je n'admire pas toujours le prêtre, je puis même le blâmer parfois; mais enfin il représente la conscience dans la société. Il n'y a des églises et des prêtres que parce que l'homme a autre chose qu'un corps, parce qu'il a des idées morales. Il n'y a une force publique et des gendarmes que parce que les idées morales ne suffisent pas à maintenir l'ordre dans la société. Cette distinction entre la conscience et la force, entre la peur du péché et la peur du châtiment, est vieille comme le monde. Quand Démosthènes gourmandait l'indolence des Athéniens, il leur disait aussi qu'il y avait dans ce monde deux nécessités, celle des hommes libres et celle des esclaves : la nécessité des hommes libres, c'est la nécessité de l'honneur, du courage, de l'amour de la patrie. « Obéissez à cette noble et sainte nécessité, disait l'orateur, sans quoi vous obéirez à la nécessité des esclaves, c'est-à-dire à celle des coups et des mauvais traitements; car Philippe vous battra et vous dépouillera comme des esclaves si vous ne vous défendez pas comme des hommes libres. » Ces deux nécessités, celle d'obéir à la conscience et à l'honneur et celle d'obéir à la force, seront toujours dans le monde. Laquelle devons-nous choisir? Prendrons-nous pour règle le scrupule ou le châtiment? Toute la question est là : d'un côté la conscience ou le prêtre, de l'autre la force ou le gendarme.

Deux cités se partagent le monde et ont chacune leurs formes de gouvernement, la cité de Dieu et la

cité des hommes, la cité de l'âme et la cité du corps, la cité qui se gouverne par le scrupule et celle qui se gouverne par la force. Quant à moi, entre ces deux cités, mon choix est fait, quand même devrait dégénérer un jour celle que je choisis. J'aime mieux le gouvernement qui s'adresse à mon âme que celui qui s'adresse à mon corps; j'aime mieux celui qui veut me persuader, dût-il mal me guider, que celui qui me contraint, dût-il bien me conduire. Avec l'un je me sens homme encore, avec l'autre je ne suis qu'un animal apprivoisé.

Ai-je, en parlant ainsi, persuadé mes contradicteurs? Je n'en sais rien; ce dont je suis sûr, c'est que ces libres et familiers entretiens n'ont pas diminué dans mon auditoire le respect de la conscience humaine, le culte de l'ordre moral, le goût du spiritualisme, le penchant vers la religion, et que de cette façon j'ai commenté la profession de foi dans le sens et dans l'esprit même de Rousseau. Je n'ai point prêché la religion, cette autorité ne m'appartenait pas; j'ai montré seulement comment Rousseau s'approchait du christianisme, tantôt le voulant, tantôt ne le voulant pas, et combien il pouvait aider à nous y ramener. Je ne fais point, encore un coup, de Rousseau un apologiste de la foi chrétienne; ce serait une fraude dangereuse, car les dévots qui sur ma parole iraient y chercher de nouveaux motifs de croire y trouveraient des motifs de douter; mais je n'en fais point non plus un ennemi du christianisme : ce serait une plus grave erreur. Prise en son temps, la profession de foi du vicaire savoyard est un événement important dans l'histoire des idées; elle mar-

que la fin du mouvement qui emportait le dix-huitième siècle vers l'impiété et le commencement du retour aux idées religieuses. Prise dans son sens général et sans plus tenir compte de la date, la profession de foi, je l'avoue, donne peu à la foi chrétienne; mais ce peu a ce qu'il faut pour devenir beaucoup, si l'âme qui le reçoit se met en état de le vouloir : « Mon fils, dit le vicaire en finissant, tenez votre âme en état de désirer toujours qu'il y ait un Dieu, et vous n'en douterez jamais. » C'est cette disposition salutaire de croire à Dieu, de souhaiter d'être chrétien et de demander à la foi l'appui nécessaire à la morale, qui inspire la profession de foi, et je ne puis mieux exprimer cette disposition qu'en citant cette phrase de saint Augustin dont Rousseau semble s'être inspiré sans la connaître, tant elle résume exactement, selon moi, les intentions du vicaire savoyard : « *Restat igitur in hac mortali vitâ, non ut homo impleat justitiam cùm voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad eum cujus dono eam possit implere*. Que reste-t-il donc à l'homme ici-bas? Il lui reste non pas d'accomplir la justice, même quand il le veut, mais de se tourner avec une piété humble et suppliante vers celui qui peut lui donner la force de l'accomplir [1]. »

1. Saint Augustin, *ad Simplicium*.

CHAPITRE XII

L'ÉDUCATION DE LA FEMME DANS L'*ÉMILE*

Le corps, l'esprit et l'âme de l'élève de Rousseau sont formés : il est homme; il faut maintenant lui trouver une compagne. Ici vient Sophie, et Rousseau, qui fait plutôt un ouvrage d'éducation qu'un roman, ayant à parler de Sophie ou de la femme, ne manque pas cette occasion de traiter de l'éducation de la femme, comme il a traité de l'éducation de l'homme. Nous devons examiner rapidement quelles sont ses idées sur ce sujet, si souvent traité avant lui et après lui.

Je ne veux pas ici comparer les idées de Rousseau avec celles des différents auteurs qui ont écrit sur l'éducation des filles : ce serait le sujet d'un livre; mais je profiterai de la publication que M. Lavallée a faite des lettres de Madame de Maintenon sur l'éducation pour comparer rapidement les principes de Rousseau sur l'éducation des femmes avec ceux de Madame de Maintenon. Il n'y a pas

assurément dans le monde deux esprits plus différents que Jean-Jacques Rousseau et madame de Maintenon : l'un semble la chimère même ou plutôt le paradoxe, l'autre est la raison même. Cependant ils tiennent l'un à l'autre plus qu'on ne pourrait le croire, car il y a dans madame de Maintenon, en dépit du préjugé public à son égard, un goût de la perfection, et par conséquent du progrès et de l'innovation, qui touche à la chimère, du côté où la chimère touche à l'idéal. C'est une grande erreur de se représenter madame de Maintenon comme un esprit ferme jusqu'à être étroit, méthodique jusqu'à être routinier, qui n'eut jamais ni ardeur, ni enthousiasme, ni engouement, et qui méprisait ou craignait toutes les nouveautés. Madame de Maintenon était un esprit ardent, désireux du bien, croyant à l'empire de la raison [1]; mais cette ardeur de zèle et ces élans vers le bien étaient réglés à la fois par le bon sens, qui était le propre de son génie, et par la défiance de soi-même qu'inspire le christianisme.

La fondation de Saint-Cyr ne fut pas seulement une grande et magnifique charité inspirée à Louis XIV par madame de Maintenon. Ce fut plus : ce fut une grande innovation. Saint-Cyr, en effet, n'est pas un couvent, c'est un grand établissement consacré à l'éducation laïque des demoiselles nobles, c'est une sécularisation hardie et intelligente de l'éducation

1. « Vous savez, dit-elle dans un de ses *Entretiens*, que j'aime mieux persuader que soumettre, et qu'on me reproche que ma folie est de vouloir faire entendre raison à tout le monde. » (*Entretiens*, édition Lavallée, p. 111.)

des femmes. En fondant Saint-Cyr, madame de Maintenon voulait élever non des religieuses, mais des mères de famille, des femmes destinées à vivre dans le monde; elle avait seulement le projet de les y faire vivre avec plus d'esprit, plus d'instruction et plus de vertu en même temps que n'en comporte le monde. Une fois donc que madame de Maintenon n'a plus à nos yeux cet air sec et dur que la tradition lui a prêté, une fois qu'elle est un peu novatrice, nous pouvons, sans inconvénient et sans inconvenance, comparer ses idées sur l'éducation des filles avec celles de Rousseau.

Madame de Maintenon aussi bien n'est pas le seul novateur de son temps en ce qui touche l'éducation des filles. En 1681, c'est-à-dire cinq ans avant la fondation de Saint-Cyr, Fénelon, dans son traité *De l'éducation des Filles* [1], montrait combien il est important de bien élever les filles. Ne sont-ce pas, dit-il, les femmes qui ruinent ou qui soutiennent les maisons, qui règlent tout le détail des choses domestiques, et qui par conséquent décident de ce qui touche le plus à tout le genre humain? Il faut donc, dans l'intérêt des familles et dans l'intérêt de l'État, « qui n'est que l'assemblage de toutes les familles, » que les femmes soient bien élevées. Suffit-il pour bien élever une fille de la mettre au couvent? Les bons couvents assurément valent mieux que les familles

1. Le traité *de l'éducation des Filles* fut composé en 1681; mais il ne fut publié qu'en 1687, un an après la fondation de Saint-Cyr, quand cette fondation venait de mettre en lumière l'importance de l'éducation des filles.

licencieuses ou frivoles, mais l'éducation qu'une bonne mère donne à sa fille en la gardant auprès d'elle vaut mieux que l'éducation des meilleurs couvents. « J'estime fort l'éducation des bons couvents, dit Fénelon; mais je compte encore plus sur celle d'une bonne mère, quand elle est libre de s'y appliquer... Si un couvent n'est pas régulier, dit-il encore, les filles y verront la vanité en honneur, ce qui est le plus subtil de tous les poisons pour une jeune personne; elles y entendront parler du monde comme d'une espèce d'enchantement, et rien ne fait une plus pernicieuse impression que cette image trompeuse du siècle qu'on regarde de loin avec admiration, et qui en exagère les plaisirs sans en montrer au contraire les mécomptes et les amertumes.... Si au contraire un couvent est dans la ferveur et dans la régularité de son institut, une jeune fille de condition y croît dans une profonde ignorance du siècle. C'est sans doute une heureuse ignorance, si elle doit durer toujours; mais si cette fille sort de ce couvent et passe à un certain âge dans la maison paternelle où le monde aborde, rien n'est plus à craindre que cette surprise et ce grand ébranlement d'une imagination vive.... Elle sort du couvent comme une personne qu'on aurait nourrie dans les ténèbres d'une profonde caverne et qu'on ferait passer tout d'un coup au grand jour. Rien n'est plus éblouissant que ce passage imprévu et que cet éclat auquel on n'a jamais été accoutumé. Il vaut beaucoup mieux qu'une fille s'habitue peu à peu au monde auprès d'une mère pieuse et discrète, qui ne lui en montre que ce qu'il lui convient d'en voir, qui lui en découvre les dé-

fauts dans les occasions, et qui lui donne l'exemple de n'en user qu'avec modération pour le seul besoin [1]. »

Cette idée, qu'il est nécessaire d'élever les filles pour la famille et non pour le couvent, est l'idée qui a présidé à la fondation de Saint-Cyr. Madame de Maintenon et Louis XIV surtout, « qui ne voulait pas souffrir de nouveaux établissements, » c'est-à-dire la fondation de nouveaux couvents [2], évitèrent avec grand soin dans les commencements tout ce qui pouvait donner à Saint-Cyr l'air et le caractère d'un couvent. Ainsi point de vœux absolus, « de peur qu'une communauté engagée par des vœux solennels et complétement séquestrée du monde ne donnât aux demoiselles des manières et une éducation religieuses. » Le père de La Chaise était du même avis. « Des jeunes filles, disait-il, seront mieux élevées par des personnes tenant au monde. L'objet de la fondation n'est pas de multiplier les couvents, qui se multiplient assez d'eux-mêmes, mais de donner à l'État des femmes bien élevées. Il y a assez de bonnes religieuses et pas assez de bonnes mères de famille. L'éducation perfectionnée à Saint-Cyr produira de grandes vertus, et les grandes vertus, au lieu d'être enfermées dans les cloîtres, devraient servir à sanctifier le monde. » La préface d'*Esther*, qui semble n'avoir trait qu'à l'instruction littéraire qu'on voulait donner aux jeunes filles de Saint-Cyr, montre aussi quel était le but où

1. *Lettre à une dame de qualité sur l'éducation de sa fille.*

2. Voir, p. 32, *Lettres* de madame de Maintenon, édition Lavallée.

visait madame de Maintenon, c'est-à-dire de rendre les demoiselles de Saint-Cyr « capables de servir Dieu dans les différents états où il lui plaira de les appeler, » par conséquent d'en faire, non des religieuses, mais des chrétiennes mères de famille. Enfin un ouvrage publié en 1687, un an après la fondation de Saint-Cyr, et dédié à madame de Maintenon, l'*Instruction chrétienne pour l'éducation des jeunes filles*, témoigne aussi de l'esprit laïque qui animait tous ceux qui s'occupaient alors de l'éducation des filles, et de la répugnance qu'on avait pour l'instruction des couvents. « Il ne faut pas, dit l'auteur de l'*Instruction chrétienne*, qui préfère, comme Fénelon, l'éducation domestique à l'éducation des cloîtres, il ne faut pas tenir les filles toujours liées et toujours captives, comme on fait en Italie et en Espagne; ce serait les traiter en esclaves et leur donner plus d'envie de goûter du monde, dont on les éloigne si fort... Les mères peuvent faire voir le monde à leurs filles, mais le monde chrétien, le monde civil et poli, afin qu'elles prennent cette bonne grâce, cet air de liberté et de politesse, cet air honnête et civil qui distingue celles qui voient le monde d'avec celles qui ne l'ont jamais vu... Prenez garde, dit encore l'auteur, que les filles ne prennent un air galant et enjoué; mais il est bon qu'elles aient de la bonne grâce, un port dégagé et un maintien naturel qui ne se compose et ne se déconcerte point[1]. »

Assurément nous sommes loin de la sévérité de la vieille éducation, plus loin encore de la vieille igno-

1. *Instruction chrétienne*, etc., p. 156 et 177.

rance, et j'ai recueilli ces divers témoignages pour montrer quel était alors le nouvel esprit qui s'introduisait dans l'éducation des filles. Fénelon, le père La Chaise, l'auteur anonyme de l'*Instruction chrétienne pour l'éducation des filles*, madame de Maintenon, Louis XIV, l'église et la cour pensent de même sur ce point. Il faut instruire les filles, il faut les élever pour la famille et pour le monde, où elles doivent vivre; il faut les tirer de l'ignorance où on les tenait, soit que cette ignorance fût seulement l'effet de la négligence, soit qu'elle fût l'effet d'un système, car cette ignorance est funeste. « Les personnes instruites et occupées à des choses sérieuses, dit Fénelon, n'ont d'ordinaire qu'une curiosité médiocre; ce qu'elles savent leur donne du mépris pour beaucoup de choses qu'elles ignorent.... Au contraire les filles mal instruites et inappliquées ont une imagination toujours errante[1]. » Comme les éducations frivoles ressemblent trait pour trait aux éducations ignorantes, avec la prétention de plus, elles produisent les mêmes effets; elles laissent de même s'égarer l'imagination. Si l'ignorance ne faisait jamais que des ignorantes et la frivolité que des frivoles, il n'y aurait que demi-mal: mais qui sait quelle fausse et fatale éducation peuvent se donner à elles-mêmes ces têtes qu'on laisse vides de toute bonne occupation ? Il suffit d'une lecture mauvaise ou mal entendue pour enivrer ces cervelles vides. Je lisais, il y a déjà plusieurs années, ces paroles tirées des *Mémoires* d'une femme qui, ayant une nature perverse, la pervertit encore par une édu-

1. *De l'éducation des Filles,* ch. II.

cation qui n'était que frivole, et qu'elle rendait romanesque. « J'écrivais, je lisais avec ardeur, dit madame Lafarge; j'habituais mon intelligence à poétiser les plus minutieux détails de la vie, et je la préservais avec une sollicitude infinie de tout contact vulgaire ou trivial. J'ajoutai à ce tort de parer la réalité, pour la rendre aimable à mon imagination, celui plus grand encore de sentir l'amour du beau, de remplir plus facilement l'excès du devoir que les devoirs mêmes, de préférer en tout l'impossible au possible [1]. » L'affreuse condamnée qui écrivait ces lignes se faisait évidemment et à dessein romanesque et visionnaire pour paraître moins empoisonneuse. Il n'en est pas moins vrai qu'elle explique comment les éducations frivoles se tournent aisément en éducations romanesques, et qu'elle confirme par son dédain de la réalité ce que dit Fénelon de ces filles qui, s'étant nourries des chimères de leur imagination inoccupée, ne veulent pas descendre aux détails du ménage.

Quand Fénelon et madame de Maintenon rejetaient pour les filles l'éducation du cloître, ce n'était pas pour leur donner une éducation d'académie. Aucun des grands esprits du dix-septième siècle n'aime les femmes savantes. Molière les joue en plein théâtre. Madame de Maintenon, avertie par l'expérience, corrige sévèrement à Saint-Cyr l'abus de l'esprit, après en avoir d'abord favorisé le goût. Fénelon craint le bel esprit chez les femmes, et surtout l'application du bel esprit à la théologie. « J'aime bien mieux, dit-il, que votre fille soit instruite des comptes de

1. *Mémoires* de madame Lafarge, t. Ier, p. 154.

votre maître d'hôtel que des disputes des théologiens sur la grâce... Tout est perdu si elle s'entête du bel esprit et si elle se dégoûte des soins domestiques [1]. »

Quelle est donc l'éducation que le dix-septième siècle voulait donner aux femmes? Une éducation conforme à leur vocation dans la vie. Or quelle est cette vocation? quels sont les emplois de la femme dans la famille? « Elle est, dit Fénelon, chargée de l'éducation de ses enfants, des garçons jusqu'à un certain âge, des filles jusqu'à ce qu'elles se marient ou se fassent religieuses, de la conduite des domestiques, de leurs mœurs, de leur service, du détail de la dépense, des moyens de faire tout avec économie et honorablement.... La plupart des femmes négligent l'économie comme un emploi bas qui ne convient qu'à des paysans ou à des fermiers, tout au plus à un maître d'hôtel ou à quelque femme de charge; surtout les femmes nourries dans la mollesse, l'abondance et l'oisiveté, sont indolentes et dédaigneuses pour tout ce détail : elles ne font pas grande différence entre la vie champêtre et celle des sauvages du Canada. Si vous leur parlez de vente de blé, de culture de terres, des différentes natures de revenus, elles croient que vous les voulez réduire à des occupations indignes d'elles. » Qu'on ne pense pas que ce soit seulement par le goût qu'il a des anciens que Fénelon parle ainsi. Les Pères de l'Église prêchent la science du ménage comme faisait Xénophon. Ils ne veulent pas mettre la femme dans le

1. Fénelon, *Lettre à une dame de qualité sur l'éducation de sa fille.*

cloître, ils ouvrent même volontiers la porte du gynécée; mais ils retiennent la femme dans l'enceinte de ses devoirs domestiques, et ils se gardent bien de la livrer au monde. Les Pères de l'Église, et saint Clément en particulier, dans son *Pédagogue*, se plaisent à répéter contre la femme du monde les railleries et les malédictions de la comédie grecque. « Le soin de leur famille et de leur domestique n'embarrasse guère ces sortes de femmes, dit le *Pédagogue;* elles ne sont attentives qu'à vider la bourse de leurs époux pour satisfaire à leurs folles dépenses. »

Pourquoi transcrire ici toutes ces citations? Est-ce pour prouver la conformité de la sagesse antique et de la sagesse chrétienne sur l'attachement que la femme doit avoir aux soins de la famille et du ménage? Est-ce par hasard que je trouve que toutes ces maximes d'économie et d'activité domestique seraient fort de mise dans la société de nos jours, si la société de nos jours voulait y donner quelque attention? Est-ce que j'ai la prétention de remettre en honneur la vieille et simple règle de Fénelon, qui veut que les femmes soient élevées d'une manière conforme à leur vocation dans le monde? A Dieu ne plaise ! Je suis trop de mon temps pour ignorer que je prêche des convertis, la pire espèce des pécheurs. Notre société ne conteste pas l'excellence des vieilles maximes; seulement elle ne les suit pas, non par présomption ou parce qu'elle préfère des maximes contraires, mais par mollesse et par insouciance. Il y a encore de bonnes mères de famille et de bonnes ménagères; qui en doute? Mais celles-là mêmes élèvent soigneusement leurs filles à faire tout ce qu'elles ne feront plus une fois qu'elles

seront mariées, et à ne pas faire ce qu'elles auront à faire une fois qu'elles auront un ménage et une famille. L'éducation du couvent (je parle des anciens) était mauvaise, parce qu'elle ne préparait pas à la famille. L'éducation du monde ne prépare pas mieux à la famille. Nos filles sont bien heureuses d'avoir beaucoup de bon sens et de finesse ; cela les sauve des dangers de l'éducation qu'elles reçoivent. Sans ce bon sens et cette finesse elles pourraient croire qu'elles n'auront jamais autre chose à faire dans le monde qu'à être belles et aimables, ce qui est le charme des honnêtes femmes, mais ce qui ne peut pas être leur occupation.

La prédication de cette grande science de l'économie, que Fénelon veut enseigner aux femmes, a, de nos jours surtout, un grand défaut : elle a l'air de s'opposer au luxe, qui est devenu une maxime d'État. Il faut de nos jours gagner et dépenser beaucoup, et cela au nom même des principes de l'économie politique, fort contraire en cela à l'ancienne économie domestique. Je n'ai rien à dire contre ces nouvelles règles, sinon qu'en transformant les hommes et les familles en grandes machines de circulation pour la richesse, il doit arriver nécessairement que les hommes et les familles, dans ce mouvement de circulation, seront soumis à une instabilité singulière. Je ne dis pas qu'il y ait de nos jours plus de pauvres et moins de riches qu'autrefois; je crois seulement que l'on est plus souvent riche et plus souvent pauvre qu'autrefois, que les familles sont sujettes à plus de révolutions, et que de cette manière, loin que l'instabilité dans l'État soit compensée par la stabilité

dans les familles, les deux instabilités s'ajoutent l'une à l'autre.

L'éducation de Saint-Cyr semble réglée sur le *Traité* de Fénelon, ou du moins c'est le même esprit qui anime l'ouvrage de Fénelon et la grande institution de madame de Maintenon. Comme Fénelon, madame de Maintenon veut que les filles soient élevées pour leur emploi dans le monde. « Faites-leur voir, dit-elle aux dames de Saint-Cyr en leur parlant de leurs élèves, faites-leur voir que la vraie piété est de remplir ses devoirs; qu'elles apprennent celui des femmes, celui des mères, les obligations envers les domestiques [1]... » Elle veut surtout qu'elles soient bien persuadées d'avance que tous ces devoirs de femme, de mère, .de ménagère, sont pénibles et durs, afin qu'elles n'aient pas de désappointements et de découragement, quand il les faudra remplir. Les filles s'imaginent souvent qu'avoir un mari et un ménage, c'est avoir dans le mari un serviteur empressé et dans le ménage une occasion de commandement. Il n'en est rien : le mari est souvent bourru ou ennuyé; il faut adoucir le bourru, il faut distraire l'ennuyé. Le ménage est un tracas et une fatigue; il faut sans cesse surveiller, ordonner, réprimander, presser. Le commandement n'est pas une charge qui soit douce dans le monde, pas plus quand il s'agit d'un ménage à conduire que quand il s'agit d'un État à gouverner. Il y faut une attention et une activité perpétuelles. Point de mollesse, point de relâchement. Qu'on ne croie pas que les choses du ménage aillent toutes

1. *Lettres sur l'Education*, p. 94.

seules, et qu'une maison, une fois arrangée, n'ait plus besoin que d'être remontée tous les quinze jours ou tous les mois, comme une bonne horloge. Dans une maison, si bien organisée qu'elle soit, les ressorts étant des hommes, il y a sans cesse à corriger et à remettre en ordre. Les machines humaines ne peuvent jamais être laissées à elles-mêmes. Si donc vous voulez être bien servi, prenez la peine de bien commander. Agissez beaucoup, comme il convient à une maîtresse de ménage, c'est-à-dire agissez en surveillant et en ordonnant. Madame de Maintenon recommande sans cesse à ses filles le *courage;* elle appelle ainsi l'activité domestique. Elle ne veut pas de femmes indolentes et délicates. Que faire de cela dans la famille? Et de même qu'elle recommande le courage, c'est-à-dire l'activité domestique, elle gourmande la lâcheté. « J'appelle lâcheté, ma chère fille, écrit-elle à une maîtresse de classe, cette recherche continuelle des commodités qui ferait établir des machines qui apportassent toutes les choses dont on a besoin, sans étendre le bras pour les aller prendre, cette frayeur des moindres incommodités comme du vent, du froid, de la fumée, de la poussière, des puanteurs, qui fait faire des plaintes et des grimaces comme si tout était perdu;... cette indifférence que ce qu'on a fait soit bien fait, cette peur d'être grondée qui est la seule chose qui occupe;... ces portes et ces fenêtres mal fermées pour ne pas s'en donner la peine;... cette impossibilité de s'acquitter d'une commission exactement, parce qu'on s'en remet sur la première personne qu'on trouve, sans se soucier jamais du fait;... cette impatience de ne pouvoir

jamais attendre en paix..... J'étais en bon train, ma chère fille; mais je n'ai pu continuer ma lettre. Adieu, je vous donne le bonsoir[1]. »

J'ai copié cette lettre parce qu'elle est pleine du goût du ménage et tout à fait conforme aux maximes de Fénelon sur l'économie domestique. Notez-le bien, l'ordre et la vigilance que madame de Maintenon veut inspirer à ses filles n'est pas l'ordre minutieux du couvent, c'est l'ordre qui convient au ménage et à la vie de famille. Il est curieux de voir avec quel soin madame de Maintenon préserve ses filles de toutes les petitesses d'esprit qui sont fréquentes dans les couvents. Elle ne veut ni fausse modestie ni pruderie ridicule. Elle a de ce côté une liberté d'esprit et une fermeté de bon sens vraiment admirables. « On m'a dit, écrit-elle à madame du Tourp, maîtresse générale des classes en 1694, qu'une des petites fut scandalisée au parloir de ce que son père avait parlé de sa culotte; c'est un mot en usage. Quelles finesses y entendent-elles? Est-ce l'arrangement des lettres qui fait un mot immodeste? Auront-elles de la peine à entendre les mots de curé, de cupidité, de curieux, etc.? Cela est pitoyable. D'autres ne disent qu'à l'oreille qu'une femme est grosse. Veulent-elles être plus modestes que Notre Seigneur, qui parle de grossesse, d'enfantement, etc.? Une petite demoiselle s'arrêta avec moi quand je voulus lui faire dire combien il y a de sacrements, ne voulant pas nommer le mariage : elle se mit à rire, et me dit qu'on ne le nommait point dans le couvent dont

1. *Lettres sur l'Education*, p. 103.

elle sortait. Quoi! un sacrement institué par Jésus-Christ, qu'il a honoré de sa présence, dont ses apôtres détaillent les obligations, et qu'il faut apprendre à nos filles, ne pourra pas être nommé! Voilà ce qui tourne en ridicule l'éducation des couvents! Il y a bien plus d'immodestie à toutes ces façons-là qu'il n'y en a à parler de ce qui est innocent et dont tous les livres de piété sont remplis. Quand elles auront passé par le mariage, elles verront qu'il n'y a pas de quoi rire. Il faut les accoutumer à en parler très-sérieusement, et même tristement, car je crois que c'est l'état où on éprouve le plus de tribulations, même dans les meilleurs[1]. »

Ce que madame de Maintenon veut surtout qu'on apprenne aux filles, c'est donc ce qu'on appellerait, dans le jargon de nos jours, le sérieux de la vie, et elle a raison, car c'est là en vérité la maîtresse science. Sa maxime favorite est: « Il faut rendre les femmes capables de soutenir tout le bien et tout le mal qu'il plaira à Dieu de leur envoyer. » Point de petites pratiques de dévotion, point de piété mesquine. « Quand une fille instruite dira et pratiquera de perdre vêpres pour tenir compagnie à son mari malade, tout le monde l'approuvera. Quand elles auront pour principe qu'il faut honorer son père et sa mère, quelque mauvais qu'ils soient, on ne se moquera point; quand une fille dira qu'une femme fait mieux de bien élever ses enfants et d'instruire ses domestiques que de passer la matinée à l'église, on s'accommodera très-bien de cette religion ; elle la

1. *Lettres sur l'Education*, p. 126.

fera aimer et respecter. Prêchez sincèrement, ma chère fille, cette dévotion pratiquée selon l'état où Dieu nous a appelés[1]. »

Que deviennent, après ces conseils de sagesse, les reproches de bigoterie que le préjugé fait à madame de Maintenon ? Personne n'a mieux su et n'a mieux dit ce que l'esprit du monde doit emprunter à l'esprit de la religion, et ce que l'esprit de la religion peut recevoir de l'esprit du monde : elle veut que les femmes soient des chrétiennes ; mais elle veut aussi que ces chrétiennes soient des épouses, des mères et des ménagères qui remplissent scrupuleusement tous les devoirs de leur état, sans mollesse et sans indolence, sans petitesse et sans fausse pruderie. En même temps qu'elle élève les filles pour la famille, elle veut aussi les élever pour la bonne compagnie, car le goût de la bonne compagnie et de la conversation aimable et sérieuse, qui en fait le charme, était un des traits particuliers du caractère de madame de Maintenon. Elle voulait même faire de Saint-Cyr une sorte de séminaire de la bonne compagnie, pensant que les jeunes filles nobles qui en auraient pris le goût dans leur éducation le porteraient et le répandraient ensuite partout où elles iraient. De là les soins infinis qu'elle donne à leur éducation ; elle veut qu'elles aient l'esprit poli et non raffiné, instruit et non savant; elle veut même aussi, Dieu me pardonne, qu'elles aient une belle taille et de bonnes manières. Elle se fâche tout rouge quand elle s'aperçoit que la taille d'une demoiselle se gâte, et cela

1. *Lettres sur l'Education*, p. 311.

faute de lui donner le corset qu'il lui faut. Elle écrit à madame de Berval, maîtresse générale, « qu'il faut donner des *corps* aussi souvent qu'il en est besoin pour conserver la taille. Songez, dit-elle, au tort que vous faites à une fille qui devient bossue par votre faute, et par là hors d'état de trouver ni mari, ni couvent, ni dame qui veuille s'en charger! N'épargnez rien pour leur âme, pour leur santé et pour leur taille. Nourrissez-les durement, accoutumez-les à toutes sortes de fatigues : elles sont pauvres, et apparemment elles le seront toujours ; élevez-les donc dans l'état où il a plu à Dieu de les mettre, mais n'oubliez rien pour sauver leur âme, pour fortifier leur santé et pour conserver leur taille[1]. »

Ces paroles, qui pour nous ont presque l'air d'une plaisanterie, ne sont que l'expression vive et familière du goût que madame de Maintenon avait pour les allures et la contenance de la bonne compagnie. Prenant pareil soin de l'extérieur, elle se gardait bien de négliger l'intérieur. Si la bonne compagnie n'aime pas les bossues, elle aime encore moins les sottes, et les défauts de l'esprit la choquent plus que les défauts du corps; elle peut s'accoutumer aux uns, elle ne peut pas supporter les autres, car ils la détruisent. Que faire donc pour donner aux filles de Saint-Cyr cet esprit à la fois aimable et sérieux qui est le propre de la bonne compagnie ? « Il faut, dit admirablement madame de Maintenon, réjouir leur éducation et diversifier leur instruction. » Quelle excellente pédagogie dans ces deux mots! Les édu-

1. *Lettres sur l'Education*, p. 198.

cations tristes et mornes n'ont point de prise sur l'âme; les instructions monotones n'ont point de prise sur l'esprit. Il faut de la gaîté et de l'entrain dans le gouvernement de la jeunesse, afin que la jeunesse, se sentant égayée dans le cercle de la règle, ne soit point tentée de chercher la joie hors du devoir. Il faut aussi de la variété et de la liberté dans l'esprit pour instruire la jeunesse, afin que, la variété des leçons répondant à la diversité des vocations, chaque élève puisse trouver dans l'enseignement du maître ce qui convient à son esprit, et qu'aucune intelligence ne reste stérile.

Nous retrouvons dans Jean-Jacques Rousseau beaucoup des maximes de Fénelon et de madame de Maintenon, et quiconque ne ferait attention qu'aux ressemblances entre le cinquième livre de l'*Émile* et le *Traité* de Fénelon ou les *Lettres* de madame de Maintenon serait tenté de croire à une conformité de principes bien plus grande que celle qui existe au fond. Voyons d'abord ces ressemblances, nous viendrons ensuite aux différences, et nous en expliquerons la cause et la portée.

Comme Fénelon et madame de Maintenon, Rousseau veut que Sophie se « soit appliquée à tous les détails du ménage. Elle entend la cuisine et l'office, elle sait le prix des denrées, elle en connaît les qualités, elle sait fort bien tenir les comptes, elle sert de maître d'hôtel à sa mère. Faite pour être un jour elle-même mère de famille, en gouvernant la maison paternelle elle apprend à gouverner la sienne; elle peut suppléer aux fonctions des domestiques et le fait toujours volontiers. On ne sait jamais bien

commander que ce qu'on sait exécuter soi-même. C'est la raison de sa mère pour l'occuper ainsi[1]. » Ainsi l'économie domestique et ses détails familiers ne déplaisent pas plus à Rousseau qu'à madame de Maintenon, et il n'attache pas moins d'importance qu'elle à voir les filles apprendre les soins du ménage. Il veut aussi qu'elles sachent travailler. « Ce que Sophie sait le mieux, et qu'on lui a fait apprendre avec le plus de soin, ce sont les travaux de son sexe, même ceux dont on ne s'avise point, comme de tailler et coudre ses robes. Il n'y a pas un ouvrage à l'aiguille qu'elle ne sache faire et qu'elle ne fasse avec plaisir; mais le travail qu'elle préfère à tout autre est la dentelle, parce qu'il n'y en a pas un qui donne une attitude plus agréable et où les doigts s'exercent avec plus de grâce et de légèreté[2]. » Ainsi Sophie aime, parmi les travaux de l'aiguille, ceux qui lui seyent le mieux, et Rousseau ne blâme pas cette coquetterie. Les motifs de madame de Maintenon sont fort différents, quand elle veut qu'on enseigne aux filles le goût de l'ouvrage. « Comptez, dit-elle aux dames de Saint-Cyr, que c'est procurer un trésor aux filles que de leur donner le goût de l'ouvrage, car, sans avoir égard à la qualité de pauvres demoiselles qui les mettra peut-être dans la nécessité de travailler pour subsister, je dis que, généralement parlant, rien n'est plus nécessaire aux personnes de notre sexe que d'aimer le travail : il calme les passions, il occupe l'esprit et ne laisse pas

1. *Emile*, livre v.
2. *Ibid.*

le loisir de penser au mal; il fait même passer le temps agréablement. L'oisiveté, au contraire, conduit à toute sorte de maux [1]. » Ici le travail est recommandé et loué pour sa plus grande cause, qui est la nécessité, et pour son plus grand effet, qui est le calme et l'honnêteté qu'il inspire, non point pour son agrément et l'attitude élégante qu'il donne aux jeunes filles. Je ne m'étonne point de cette différence entre les motifs du travail dans Rousseau et dans madame de Maintenon. Nulle part, dans Rousseau, le travail n'est sérieux et sincère. Or, il faut que le travail soit sérieux et obligatoire pour avoir toute sa vertu morale. Si vous y cherchez l'amusement ou une contenance gracieuse, vous l'y trouverez peut-être, parce que le travail a toute sorte de ressources; mais, comme vous l'aurez efféminé à plaisir, n'y comptez plus pour avoir de la force : n'y comptez plus que pour la grâce, et pour une grâce qui aboutira bientôt à l'affectation.

Nous avons vu comment madame de Maintenon à Saint-Cyr gourmandait les filles délicates qui craignaient « la fumée, la poussière, les puanteurs jusqu'à en faire des plaintes et des grimaces, comme si tout était perdu. » Sophie aurait été grondée par madame de Maintenon, car « elle est d'une délicatesse extrême sur la propreté, et cette délicatesse poussée à l'excès est devenne un de ses défauts: elle laisserait plutôt aller tout le dîner par le feu, que de tacher sa manchette; elle n'a jamais voulu de l'inspection du jardin par la même raison. La terre lui

1. *Entretiens sur l'Education*, p. 54.

paraît malpropre ; sitôt qu'elle voit du fumier, elle croit en sentir l'odeur. » Rousseau blâme bien un peu Sophie de ce défaut ; mais son blâme est tout près d'un éloge. Si Sophie est trop délicate sur la cuisine et sur le jardinage, c'est qu'elle est très-propre. Je sais bien pourquoi Rousseau est si indulgent et madame de Maintenon si sévère : les personnages de Rousseau sont des personnages de roman, et jamais héros de roman n'est mort ou n'a souffert de la faim pour un dîner jeté au feu afin de ne point tacher ses manchettes. Cette indifférence sied dans le roman; mais elle n'est point de mise dans les pauvres familles nobles où madame de Maintenon va chercher les filles de Saint-Cyr. Madame de Maintenon a affaire avec la vérité. Il faut donc que ses pauvres filles nobles ne prennent pas dans leur éducation des habitudes de délicatesse qu'elles ne pourront pas garder dans les ménages modestes et économes qu'elles auront à conduire ; il faut qu'elles soient décidées à tacher leurs manchettes plutôt qu'à faire jeûner leur famille ; il faut qu'elles sacrifient la bonne grâce et le bel air au devoir.

Rousseau ne veut pas plus que Fénelon et madame de Maintenon d'une éducation solitaire et renfermée qui laisse ignorer le monde. Il veut même que la mère de famille ne se tienne pas trop recluse dans son intérieur ; il lui demande de voir le monde, ou plutôt de le faire voir à sa fille. En effet, montrer le monde à sa fille n'est pas du tout la même chose que le chercher pour soi-même. Si la mère va dans le monde pour son propre compte, au lieu seulement d'y accompagner sa fille, l'instruction que peut don-

ner l'usage du monde est perdue : il ne reste plus que l'usage des plaisirs autorisé par le goût de la mère. Comment alors la fille n'aimerait-elle pas le monde? Au lieu de juger ces plaisirs et de voir ce qu'ils valent, au lieu de les prendre pour ce qu'ils sont, comment la fille ne croirait-elle pas qu'ils sont le véritable emploi de la vie des femmes? « Quand je veux qu'une mère introduise sa fille dans le monde, dit Rousseau, c'est en supposant qu'elle le lui fera voir tel qu'il est... Mères, dit-il encore, donnez à vos filles un sens droit et une âme honnête, puis ne leur cachez rien de ce qu'un œil chaste peut regarder : les bals, les festins, les jeux, même le théâtre, tout ce qui, mal vu, fait le charme d'une imprudente jeunesse, peut être offert sans risque à des yeux sains. Mieux elles verront ces bruyants plaisirs, plus tôt elles en seront dégoûtées[1]. »

Fénelon et madame de Maintenon ne vont pas si loin ; ils se bornent à préférer l'éducation de la famille à celle du couvent, afin que les filles soient mieux préparées à la vie qu'elles doivent mener. Il n'y a pas encore cependant sur ce point de différence notable entre leurs principes et ceux de Rousseau. Voulant, comme Rousseau, que la femme soit élevée pour vivre dans le monde et non dans le cloître, il est naturel qu'ils permettent aux filles la connaissance des plaisirs du monde, ne serait-ce que pour qu'elles n'en aient pas un trop grand étonnement après le mariage. Il est naturel aussi, comme les plaisirs du monde sont ce que les fait l'intention

1. *Emile*, livre v.

de ceux qui les prennent, et qu'à cause de cela les plaisirs ont une portée et un effet différents selon les temps et surtout selon la compagnie, il est naturel aussi que l'interdiction du bal et des spectacles soit plus ou moins sévère. L'usage du monde, l'intention de la mère, sont les motifs qui rendent la fréquentation du bal et du théâtre innocente ou dangereuse selon les temps ou selon les gens. Aussi, quoique Rousseau comprenne les bals, les festins et les spectacles dans ce qu'il appelle le monde, et que Fénelon et madame de Maintenon ne semblent comprendre par ce mot que la famille, cependant, comme c'est la famille *où le monde aborde*[1], je trouve que sur ce point il y a encore une sorte de ressemblance entre les maximes de Rousseau et celles de Fénelon et de madame de Maintenon ; mais cette ressemblance n'est qu'extérieure, et plus j'analyse cette conformité de préceptes, plus je vois percer la différence essentielle de principes et de méthode, de but et de route. C'est cette différence qu'il est temps de signaler.

Rousseau passe pour un philosophe sauvage et dur, et il a pris quelquefois ce rôle par calcul ou par caprice. Néanmoins, dans le cinquième livre de l'*Émile* et dans tout ce qui touche à l'éducation de la femme, si vous ôtez çà et là quelques boutades de mauvaise humeur, Rousseau est de beaucoup moins sévère et en même temps beaucoup moins élevé que Fénelon et madame de Maintenon. « La femme, dit Rousseau, est faite spécialement pour plaire à

1. Fénelon, *Lettre à une dame sur l'Education*.

l'homme. Si l'homme doit lui plaire à son tour, c'est d'une nécessité moins directe : son mérite est dans sa puissance; il plaît par cela seul qu'il est fort. Ce n'est pas ici la loi de l'amour, j'en conviens, mais c'est celle de la nature, antérieure à l'amour même[1].»

Que veulent dire ces étranges paroles qui nous font sortir de la société pour nous transporter dans cet état de nature où Rousseau veut toujours trouver le type véritable de l'homme, et où il ne trouve jamais que son image dégradée ou incomplète? Quelle est cette histoire naturelle substituée à l'histoire morale? Ici l'homme s'appelle le mâle, et la femme la femelle. Ici la nature, comme le dit Rousseau, précède l'amour ou l'opprime; mais quelle est donc cette nature antérieure à l'amour? Est-ce que l'amour n'est pas dans la nature même de l'homme? Est-ce que Dieu ne l'a pas fait aimant comme il l'a fait fort? Est-ce qu'il ne lui a pas donné les sens de l'âme et non pas seulement ceux du corps? Est-ce qu'il n'a pas voulu qu'il aimât et qu'il fût aimé, c'est-à-dire qu'il choisît et qu'il fût choisi? Il y a dans l'homme l'être brutal et l'être moral, mais l'un n'a pas précédé l'autre, et l'être moral doit dominer l'être brutal. Quand c'est le contraire, je ne reconnais plus l'homme : c'est la violence du sauvage dégradé, la frénésie du libertin, ou l'emportement du soldat un jour d'assaut : ce n'est plus l'homme.

Je sais bien que Rousseau, pour relever la femme telle qu'il la prend dans cette histoire naturelle qu'il invente, lui donne la pudeur dont il fait une qualité

1. *Emile*, livre v. — *Sophie, ou la Femme.*

naturelle. « Dieu, dit-il, a donné la raison à l'homme pour gouverner ses passions; il a donné à la femme la pudeur pour contenir ses désirs. » Je consens à ce que la pudeur soit naturelle à la femme, mais elle est naturelle à la portion morale de son être. La pudeur est une qualité de l'âme, ce n'est pas seulement un instinct, et précisément parce que la pudeur n'est pas un instinct, mais une qualité morale, elle peut d'une part se perdre, comme peuvent se perdre toutes nos bonnes qualités; d'une autre part, elle peut s'augmenter et se perfectionner par les aspirations d'une conscience ou d'une loi plus délicate, comme a fait la pudeur chrétienne. Je sais bien que Rousseau n'étudie la pudeur physique que pour arriver à la pudeur morale; mais quel horrible chemin il a fait, et de plus inutile! car comment distinguer la pudeur physique de la pudeur morale? Comment dire ce qui est de l'une et ce qui est de l'autre, puisque, la pudeur étant la qualité essentielle de l'âme des femmes, il est naturel que l'âme imprime au corps les mouvements de la pudeur qu'elle ressent? La pudeur du corps est le signe et l'effet de la pudeur de l'âme; c'est pour cela qu'elle est belle et gracieuse.

Rousseau fait aussi un instinct naturel du charme que la femme exerce sur l'homme, au lieu d'en faire une des qualités de son âme et de la nôtre. « C'est, dit-il, une troisième conséquence de la constitution des sexes que le plus fort soit le maître en apparence, et dépende en effet du plus faible. » Et comme le philosophe craint avec raison que cette force qui cède l'empire à la faiblesse ne dénote clairement que

nous sommes sortis ici, quoi qu'il en dise, de l'histoire naturelle pour entrer dans l'histoire morale, c'est-à-dire dans l'étude des rapports délicats et charmants que l'âme de la femme a avec l'âme de l'homme, Rousseau se hâte d'ajouter que si le fort dépend en effet du plus faible, « ce n'est point par un frivole usage de galanterie, ni par une orgueilleuse générosité de protecteur, mais par une invariable loi de la nature. » Il explique alors, en termes dont je ne puis répéter que les meilleurs, que l'homme, dans sa victoire, a besoin de douter « si c'est la faiblesse qui cède à la force ou si c'est la volonté qui se rend. » Or, je le demande, à quoi tient ce doute qui est si doux à l'homme, sinon à la nature même de son âme ? Ce doute-là ne fait rien du tout au corps, tant partout la nature morale reparaît dans l'homme et dans la femme ! Aussi je ne comprends pas bien comment Rousseau fait si grand fi, dans cet endroit, *des frivoles usages de la galanterie*, puisqu'il explique en même temps comment l'homme, même dans l'histoire naturelle, aime mieux solliciter que se battre et obtenir que vaincre. C'est là de la galanterie, celle des forêts peut-être, mais qui, sauf les formes et le costume, ressemble trait pour trait à la galanterie des salons.

En prenant la femme dans ce prétendu état de nature qu'il a supposé, Rousseau lui a ôté l'égalité qu'elle peut avoir en face de l'homme. C'est par l'âme, en effet, que la femme est l'égale de l'homme ; par le corps, elle lui est inférieure, puisqu'elle est moins forte ; et c'est là, pour le dire en passant, ce qui rend l'état de nature tout à fait chimérique et tristement chimérique : il ne connaît dans l'homme

que l'être brutal; il oublie l'être moral. Or, encore un coup, la nature de l'homme étant double, n'en prendre que la moitié, c'est la défigurer étrangement. De plus ici, c'est nier l'égalité de la femme, qui ne se soutient devant l'homme que par les prises qu'elle a sur son âme. Cela est si vrai que le plus ou moins de dignité de la femme dans la société dépend du plus ou moins de culture de l'homme. Chez les sauvages, la femme est esclave; dans les classes grossières, elle est maltraitée; dans les classes élevées, elle est honorée. Rousseau, qui a pris la femme dans l'état de nature, et par conséquent dans un état d'infériorité, essaye de lui rendre son rang en lui attribuant je ne sais combien de facultés physiques qu'il transforme peu à peu en qualités morales, la pudeur comme frein contre elle-même, le charme et la grâce comme garantie et comme ascendant envers l'homme; mais l'effort et l'embarras du paradoxe se sentent dans cette reconstruction qu'il fait de la femme, après avoir commencé par la détruire en supprimant dans l'homme la nature morale.

Fénelon et madame de Maintenon sont bien plus à leur aise pour conserver à la femme son égalité en face de l'homme : ils commencent en effet par ne pas la lui ôter; ils ne font point d'histoire naturelle, ils prennent la femme avec sa nature morale, en face de la nature morale de l'homme, et ce qu'ils ajoutent des idées chrétiennes à ces idées d'égalité morale ne fait qu'ajouter encore à l'égalité de la femme, car les femmes sont nos sœurs en Jésus-Christ, qui les a, comme nous, rachetées de son sang et destinées à la vie éternelle. L'égalité de la femme a toujours été

une vérité de l'ordre moral; dans le christianisme, cette vérité est de plus un droit consacré par l'histoire de l'Église. Les femmes n'ont pas eu moins de martyres que les hommes, et le ciel n'a pas moins de saints que de saintes, parce que la société des bienheureux est la plus parfaite expression de la société humaine.

Chose singulière, et qui n'est pas cependant tout à fait inattendue pour le moraliste : en partant de l'histoire naturelle et de ce que j'appelle la brutalité, Rousseau arrive à la frivolité de la femme du monde, tandis que Fénelon et madame de Maintenon, en prenant la femme selon la véritable nature humaine, et en y ajoutant la loi chrétienne, arrivent à la gravité douce et pure de la mère de famille. Comment se fait, chez Rousseau, la métamorphose de la femme naturelle en la femme du monde? Rousseau ne trouve dans la femme naturelle qu'une seule chose, le don de plaire. La femme est faite pour plaire à l'homme; voilà, selon Rousseau, sa véritable vocation, et les conséquences qu'il fait sortir de cette vocation unique sont curieuses à signaler, moins encore pour leurs effets qu'à cause de leur principe et de leur influence. Expliquons notre pensée par une citation. « La première et la plus importante qualité d'une femme, dit Rousseau, est la douceur : faite pour obéir à un être aussi imparfait que l'homme, souvent si plein de vices, et toujours si plein de défauts, elle doit apprendre de bonne heure à souffrir, même l'injustice, et à supporter les torts d'un mari sans se plaindre....... L'aigreur et l'opiniâtreté des femmes ne font jamais qu'augmenter leurs maux et

les mauvais procédés des maris. Ils sentent que ce n'est pas avec ces armes-là qu'elles doivent les vaincre. Le ciel ne les fit point insinuantes et persuasives pour devenir acariâtres; il ne les fit point faibles pour être impérieuses; il ne leur donna point une voix si douce pour dire des injures; il ne leur fit point des traits si délicats pour les défigurer par la colère[1]. » A Dieu ne plaise que je critique de pareils préceptes! Ils sont excellents, et la loi chrétienne elle-même n'en donnerait pas d'autres, mais elle les donnerait autrement. D'où vient en effet que Rousseau exhorte les femmes à la douceur et les dissuade de l'aigreur et de la querelle? C'est que de cette manière elles manquent à leur vocation naturelle, qui est de plaire, et voilà pourquoi Rousseau leur rappelle en termes si galants tous les moyens qu'elles ont de plaire, cette parole insinuante, cette douce voix et ces traits gracieux et délicats. Oui, la femme doit plaire, qui en doute? Mais ce don de plaire qu'elle tient de la nature n'est pas, quoi qu'en dise Rousseau, sa seule et véritable vocation. Dans l'état de nature et à Constantinople, dans le sérail, il est possible que la vocation de la femme soit seulement de plaire; mais cette vocation même fait son esclavage. Le don de plaire à l'homme est un des moyens que Dieu a donnés à la femme pour remplir sa vocation; ce n'est pas sa vocation même: la chose est fort différente. La vocation de la femme, à prendre la véritable nature humaine et la loi de Dieu, est d'être la compagne de l'homme dans la

1. *Emile*, livre v.

bonne et dans la mauvaise fortune, de l'aider à supporter les maux attachés à la vie humaine et d'être la mère de ses enfants. En tout cela, elle doit plaire; ce don est un des moyens de l'union de l'homme et de la femme; il n'en est point le principe et la cause, qui est plus haut. Il n'est pas bon que l'homme soit seul; voilà pourquoi Dieu lui a donné une compagne qui lui plaît, parce que Dieu met volontiers le beau dans le bon, et la grâce près de la vertu, quand il veut créer quelque chose de grand et de durable.

Rousseau, qui prescrit la douceur aux femmes afin qu'elles plaisent toujours, ne leur défend pas d'être un peu coquettes, et cela encore afin de plaire. J'ai même tort de dire qu'il ne défend pas la coquetterie, il la recommande. « Une sorte de coquetterie est permise aux filles à marier. » Et ailleurs : « Je soutiens qu'en tenant la coquetterie dans ses limites, on la rend modeste et vraie, on en fait une loi de l'honnêteté[1]. » Moraliste ordinairement sévère et même un peu bourru, voilà Rousseau devenu bien indulgent. Ne vous en étonnez pas, il faut que la femme plaise; c'est là sa vocation, c'est là le principe unique du rang qu'elle tient dans ce monde. Qu'elle se garde bien surtout, voulant plaire, de prendre trop au sérieux ses devoirs de mère de famille et de ménagère ou ses devoirs de chrétienne! « A force d'outrer tous les devoirs, dit Rousseau, le christianisme les rend impraticables et vains; à force d'interdire aux femmes le chant, la danse et tous les amusements du monde, il les rend maussades, grondeuses, insup-

1. *Emile*, livre v.

portables dans leurs maisons... On a tant fait pour empêcher les femmes d'être aimables, qu'on a rendu les maris indifférents. Cela ne devrait pas être, j'entends fort bien; mais, moi, je dis que cela devait être, puisqu'enfin les chrétiens sont hommes. Pour moi, je voudrais qu'une jeune Anglaise cultivât avec autant de soin les talents agréables pour plaire au mari qu'elle aura, qu'une jeune Albanaise les cultive pour le harem d'Ispahan[1]. » Quelle étrange boutade, qui aboutit pour conclusion à la femme du sérail ou à la femme du monde, en laissant de côté la mère de famille! Mais regardez au fond de cette boutade. Il y a là encore l'idée que la femme n'est faite que pour plaire à l'homme, et qu'elle n'a pas d'autre raison d'être ici-bas: raison insolente et fausse. Cette obligation de plaire aux hommes dont Rousseau fait le fondement de la condition des femmes, comment ne voit-il pas qu'elles peuvent l'accomplir de diverses manières, et que la manière qu'il indique est la plus frivole et la plus trompeuse? On dirait, à l'entendre, que la femme ne peut plaire à son mari que par sa beauté ou par ses talents, par son chant ou par sa danse. Elle peut plaire aussi par là, mais je la plains si elle ne plaît que par là. Je ne veux point opposer ici à Rousseau les préceptes des docteurs chrétiens, il les tient pour suspects quand il s'agit de l'art de plaire: je lui oppose les conseils d'une femme du monde, de madame de Lambert, qui enseignait à sa fille, non pas la sagesse chrétienne, mais l'art de se conduire dans le monde, et qui lui

1. *Emile*, livre v.

disait : « Il ne faut pas négliger les talents ou les agréments, puisque les femmes sont destinées à plaire ; mais il faut bien plus penser à se donner un mérite solide qu'à s'occuper de choses frivoles. Rien n'est plus court que le règne de la beauté ; rien n'est plus triste que la suite de la vie des femmes qui n'ont su qu'être belles... Les grâces sans mérite ne plaisent pas longtemps, et le mérite sans grâces peut se faire estimer sans toucher. Il faut donc que les femmes aient un mérite aimable, et qu'elles joignent les grâces aux vertus[1]. »

Voilà la femme du monde, non pas du monde frivole ou voluptueux que Rousseau semble avoir en vue, mais du monde à la fois élégant et honnête, où les bonnes qualités de la femme ne sont pas moins de mise que ses grâces ou ses talents. Je ne suis pas de ceux qui croient que le ménage n'a pas besoin de grâces et d'agréments : c'est un superflu très-nécessaire, et j'ajoute très-naturel entre personnes qui s'aiment ; mais le ménage a besoin aussi des vertus de la femme. Le ménage n'est pas une fête perpétuelle : il est de la vie humaine, par conséquent il a ses malheurs et ses chagrins. Comment la femme, dans ces jours de tristesse, consolera-t-elle son mari? Est-ce par ses talents ou par ses vertus, et surtout par les vertus qui sont propres à la femme, la douceur affectueuse, la résignation sans indifférence, l'intelligence des plaies de l'âme et de leurs remèdes? La danse et la musique ne sont pas de tous les jours

1. *Avis d'une mère à sa fille*, par madame la marquise de Lambert, p. 23 et 24.

et surtout de tous les moments de l'âme, l'homme ne demande pas toujours à la femme de lui plaire : il lui demande souvent aussi de le soutenir et de le calmer; cette assistance, c'est à l'âme de la femme, à ses bonnes qualités qu'il la demande, et non à ses talents. Chagrins et plaisirs, consolations et jouissances, que de choses dans le ménage qui viennent de l'âme et qui ne dépendent que d'elle! Les premiers sourires d'un enfant, ses premiers bégaiements, ses premiers pas sous l'œil enchanté de la mère, valent pour un père de famille toutes les musiques et toutes les danses du monde. Le ménage n'est ni le salon ni le sérail, et dans les singulières paroles que j'ai citées, Rousseau en vérité ne semble avoir songé qu'à la femme du monde ou du sérail. D'où vient à Rousseau cet oubli soudain de la douceur du ménage, lui qui en a si bien vanté le charme et la dignité? d'où cela lui vient-il, sinon de ce principe qu'il met en tête de ses préceptes sur l'éducation de la femme : que la femme est faite pour plaire? Ne nous y trompons pas, si la femme n'a que cette vocation frivole et misérable, le sérail et le salon ont raison contre le ménage; mais alors aussi, en recommandant aux femmes de plaire, Rousseau devait leur recommander de ne pas vieillir.

Je viens de montrer jusqu'où un faux principe pouvait conduire Rousseau; mais on sait comment l'auteur d'*Emile* sait habilement se sauver du paradoxe par l'inconséquence. Le paradoxe chez lui n'est qu'une enseigne faite pour attirer le public blasé et curieux. Une fois le public attiré, Rousseau se hâte de revenir à la raison, en tâchant d'y conduire avec

lui son public. Je trouve ici une application curieuse de ce procédé. Voulant prendre la femme dans l'état de nature et ne lui reconnaissant d'autre vocation que celle de plaire, il a bientôt vu où le conduirait son principe et quelle femme il aurait. Aussi, pour échapper à cette fatale conséquence, il a donné à la femme, même dans l'état de nature, la pudeur, en tâchant, il est vrai, de faire de la pudeur un instinct physique plutôt qu'une bonne qualité morale. Seulement, comme il importe peu aux bons sentiments de savoir à quel titre ils entrent dans l'âme humaine, et qu'une fois entrés, ils font leur effet salutaire, Rousseau, à l'aide de cette bonne qualité morale qu'il avait introduite comme par contrebande dans sa femme naturelle, Rousseau a pu reconstruire peu à peu la femme; il avait une base. Il trouvait encore un autre avantage à donner la pudeur à la femme, l'avantage de contredire la plupart des philosophes de son siècle, qui traitaient la pudeur de convention et d'habitude sociale. « Je vois, dit-il, où tendent les maximes de la philosophie moderne en tournant en dérision la pudeur du sexe et sa fausseté prétendue, et je vois que l'effet de cette philosophie serait d'ôter aux femmes de notre siècle le peu d'honneur qui leur est resté. »

Si la femme a la pudeur, nous pouvons être tranquilles, elle restera femme, et elle visera à être une honnête femme, non pas à être un honnête homme, ce qui est la plus insupportable et la plus odieuse prétention dans une femme. « Dans le mépris des vertus de son sexe, Ninon de Lenclos, dit Rousseau, avait conservé, dit-on, celles du nôtre. On vante sa

franchise, sa droiture, la sûreté de son commerce, sa fidélité dans l'amitié ; enfin, pour achever le tableau de sa gloire, on dit qu'elle s'était faite homme. A la bonne heure; mais, avec toute sa haute réputation, je n'aurais pas plus voulu de cet homme-là pour mon ami que pour ma maîtresse. » Et Rousseau ajoute en note : « Je sais que les femmes qui ont ouvertement pris leur parti sur un certain point prétendent bien se faire valoir de cette franchise, et jurent qu'à cela près il n'y a rien d'estimable qu'on ne trouve en elles; mais je sais bien aussi qu'elles n'ont jamais persuadé cela qu'à des sots. Le plus grand frein de leur sexe ôté, que reste-t-il qui les retienne ? Et de quel honneur feront-elles cas après avoir renoncé à celui qui leur est propre ? Ayant mis une fois leurs passions à l'aise, elles n'ont plus aucun intérêt d'y résister ; *nec fœmina, amissâ pudicitiâ, alia abnuerit.* Jamais auteur connut-il mieux le cœur humain dans les deux sexes que celui qui a dit cela[1] ? » Voyez comme ici nous retrouvons Rousseau et ce bon sens admirable qu'il montrait, comme tous les grands écrivains, aussitôt qu'il avait rompu avec le paradoxe. Oui, c'est un des mystères les plus curieux et les plus sacrés du cœur humain que ce soit toujours le plus délicat de nos scrupules qui soit le plus puissant à protéger et à garder tous les autres. Qu'est-ce que la pudeur chez les femmes et l'honneur chez les hommes ? Quel est cet instinct de l'âme (car, n'en déplaise à Rousseau, il faut mettre la pudeur dans l'âme), à la fois si timide et si fort, qu'un rien effarouche et que rien ne

1. *Emile*, livre v.

peut vaincre, qui fait la rougeur de la jeune fille et qui fait aussi le courage des vierges martyres? Quel est ce sentiment dans l'âme de l'homme qui s'appelle l'honneur et qui veille avec inquiétude sur nos actions, sur nos paroles, sur celles qu'on nous adresse, sur les regards mêmes qu'on tourne vers nous? Quel est ce sentiment si vulnérable et si invincible? Quelle est enfin la mystérieuse alliance de ces deux sentiments, la pudeur dans la femme et l'honneur dans l'homme, puisqu'il n'y a pas de femme qui veuille d'un homme sans honneur, ni d'homme qui veuille d'une femme sans pudeur, et puisque même, par une confiance où le raisonnement n'entre pour rien, l'homme confie son honneur à la pudeur de la femme et l'en fait gardienne, avec cette singulière obligation, que si la gardienne trahit le dépôt, elle a le crime, mais que l'homme a la honte, et que dans le code de l'honneur la honte est presque pire que le crime? Pourquoi en même temps ces vertus délicates et ombrageuses sont-elles, dans l'homme et dans la femme, le plus fort rempart de toutes les autres? Pourquoi Dieu a-t-il voulu que nos devoirs, ceux que la raison justifie et que la loi prescrit, soient sous la surveillance et la protection de deux scrupules si vifs et si soudains, qu'ils semblent avoir la promptitude irrésistible de l'instinct? Le devoir ne se suffit-il pas à lui-même? Oui, dans les âmes d'élite, où la conscience est toujours éveillée; mais dans les âmes ordinaires, il faut en face des passions des sentinelles toujours vigilantes, toujours armées, aussi prêtes à la résistance que les passions sont prêtes à l'attaque. La loi, la raison, le devoir, sont une excellente garnison qui

a besoin d'être avertie. C'est la pudeur et l'honneur qui sont chargés de donner l'alarme, et c'est pour cela que Dieu leur a donné l'ouïe, la vue et le toucher si sensibles, non pour le dehors seulement, mais pour le dedans. Estimons donc ces vertus délicates et tenons-les pour les plus sûres. De même que nous faisons cas de la sensibilité, parce qu'elle nous fait sentir le bien et le mal dans le monde physique et nous avertit de chercher l'un et de fuir l'autre, de même, et à plus forte raison, devons-nous faire cas de ces qualités délicates qui, dans le monde moral, nous avertissent, avant la raison, du bien et du mal, et nous font rechercher l'un et éviter l'autre. Gardons-nous de l'indifférence dans les sentiments et du cynisme dans les paroles, de tout ce qui émousse cette sensibilité morale dont les deux plus beaux attributs sont la pudeur et l'honneur. La femme qui reste chaste et honnête est toujours capable de toutes les vertus de son sexe, et il a suffi à Rousseau de conserver la pudeur à la femme pour lui rendre, à l'aide de cette seule qualité, sa véritable vocation. Cette seule idée juste a compensé tous ses paradoxes, de même que, dans la femme qu'il refaisait, cette seule vertu a compensé et rétabli toutes les autres.

Nous avons vu comment Rousseau traite de l'éducation de la femme en général. Voyons maintenant comment il peint Sophie et la met en scène. Ici nous touchons au roman qui est contenu dans l'*Emile.*

Ce n'est point à Paris ni dans une grande ville qu'Émile doit trouver Sophie, c'est à la campagne : non que Sophie soit une bergère d'idylle ou une paysanne, elle m'a bien l'air d'être une fille de châ-

teau, comme Émile est aussi un jeune gentilhomme; mais elle a été, comme Émile, élevée à la campagne, loin de Paris. Les amours d'Émile et de Sophie doivent être, tels que Rousseau les conçoit et les annonce, des amours ingénus et qui se rapprochent de la pastorale, sauf la condition des personnages. Il n'en est rien malheureusement, et ces amours, encadrés plus ou moins à propos dans un traité d'éducation, sont, d'une part, guindés comme des exemples, et d'autre part ils manquent de pureté et de délicatesse, ce qui est le défaut de tous les amours de Rousseau, soit dans ses romans, soit dans ses *Confessions*[1]. Émile et Sophie ne s'aiment pas pour leur propre compte, si je puis ainsi dire; ils s'aiment pour servir d'exemples et de leçons; ils ne vivent pas, ils enseignent à vivre. A chaque scène, il me semble les entendre dire aux spectateurs qu'ils ont et qu'ils savent avoir, non pas : voilà comme nous nous aimons, mais : voilà comme on doit aimer. Cette perpétuelle admonestation ôte à l'amour d'Émile et de Sophie une grande partie de son charme. Comme les scènes qu'invente Rousseau doivent toujours avoir un sens instructif, elles ont aussi quelque chose de gauche; la préparation s'y fait sentir. Ainsi, comme Rousseau

1. « Avec le tempérament d'une Italienne et la sensibilité d'une Anglaise, Sophie a pour contenir son cœur et ses sens la fierté d'une Espagnole. » Tous ces mots me répugnent. L'antiquité est plus chaste, même quand elle dit :

In me tota ruens Venus
Cyprum deseruit.

(HORACE, liv. Ier.)

fait apprendre à Émile le métier de menuisier, Sophie vient avec sa mère voir Émile travaillant dans l'atelier. « Émile les voit, jette ses outils et s'élance avec un cri de joie. Après s'être livré à ses premiers transports, il les fait asseoir et reprend son travail; mais Sophie ne peut rester assise : elle se lève avec vivacité, parcourt l'atelier, examine les outils, touche le poli des planches, ramasse des copeaux par terre, regarde à nos mains et dit qu'elle aime ce métier, parce qu'il est propre. La folâtre essaye même d'imiter Émile; de sa blanche et débile main, elle pousse un rabot sur la planche ; le rabot glisse et ne mord point. Je crois voir l'Amour dans les airs rire et battre des ailes; je crois l'entendre pousser des cris d'allégresse et dire : Hercule est vengé[1] ! »

Est-ce là une scène d'atelier ou d'opéra? Vous jouez, Sophie, en prenant ce lourd rabot, qui n'est pas fait pour votre main; mais Émile joue aussi en le prenant. Seulement son jeu est plus grave que le vôtre, sans être plus sérieux, car il est menuisier, non point par nécessité, mais par système d'éducation. Que le précepteur ne s'adresse point à Sophie d'un ton emphatique, qu'il ne lui dise point : « Femme, honore ton chef! c'est lui qui travaille pour toi, qui te gagne ton pain, qui te nourrit : voilà l'homme[2]. » Non! ce n'est point là l'homme, c'est l'acteur; non, ce n'est point là l'ouvrier travaillant pour sa femme et ses enfants et qui par là sanctifie sa sueur. Ce n'est point non plus la femme entrant dans l'atelier et en-

1. *Emile*, livre v.
2. *Ibid.*

courageant l'homme au travail par sa gaîté et par ses grâces. Il y a, j'en suis persuadé, de douces et gracieuses idylles dans l'atelier et dans le ménage des jeunes et bons ouvriers, et nulle part le travail, si nécessaire qu'il soit, n'ôte à l'âme humaine, quand elle est honnête, la grâce et la joie qui sont en elle; mais l'atelier de Rousseau est un atelier de comédie, et voilà pourquoi il y met sans scrupule l'Amour dans les airs qui rit et qui croit Hercule vengé d'avoir filé pour Omphale, parce qu'il voit Sophie raboter pour Émile.

Comme dans ce roman d'Émile et Sophie rien n'est laissé à l'ordre naturel des choses et des sentiments, quand les deux amants s'aiment bien et au moment où Sophie consent à épouser Émile, les deux amants se séparent, et Émile va voyager pendant deux ans avec son précepteur. Pourquoi cela? Parce qu'Émile et Sophie sont encore trop jeunes, selon Rousseau, pour se marier : l'un a vingt-deux ans, et l'autre dix-huit. Mais pourquoi, s'ils doivent se séparer pour deux ans, avoir pris tant de soins pour les faire amoureux l'un de l'autre? Parce qu'il faut qu'Émile ait dans le cœur un bon et vif amour qui le préserve du désordre. J'entends : le précepteur a réponse à tout; mais le roman souffre de cet assujettissement au précepteur : il est froid et guindé. Au bout de deux ans, Émile revient, toujours fidèle et toujours amoureux. Il épouse Sophie, et à ce coup j'espère que le précepteur va se retirer. « Puis notre jeune gentilhomme est près de se marier, dit Locke à la fin de son *Traité de l'Education des enfants*, il est temps de le laisser auprès de sa maîtresse. » Rousseau n'est point

de cet avis. Il règle et gouverne les deux amants le jour même de leur mariage, il se fait le directeur et le casuiste de leur lit nuptial, et le philosophe qui a fait un si bel éloge de la pudeur la fait fuir par ses conseils de l'asile même qui a le plus besoin de s'en honorer, et tout cela pour y introduire je ne sais quelle sagesse ou quelle hygiène indécente.

Je ne puis pas, puisque je parle du roman qui est dans l'*Emile*, oublier tout à fait le sixième livre que Rousseau a ajouté sous le titre d'*Emile et Sophie*, qui n'est que l'esquisse d'un long roman qu'il n'a pas achevé, et que, pour ma part, je ne regrette point. Qu'est-ce que voulait montrer Rousseau dans ce long et triste récit des malheurs qui viennent accabler Émile? Voulait-il prouver que l'homme qui a reçu une bonne et forte éducation peut supporter les caprices de l'adversité, que la félicité de l'homme n'est point dans les choses et dans les événements extérieurs, mais dans son âme même; que, comme le dit Mentor dans *Télémaque*, « le plus libre de tous les hommes est celui qui peut être libre dans l'esclavage même..., qui, dégagé de toute crainte et de tout désir, n'est soumis qu'aux dieux et à sa raison; » qu'étant élevé à être homme, Émile saurait l'être en tout et toujours? Je reconnais avec Rousseau que le malheur est la grande épreuve de l'homme, et que, voulant savoir si Émile a été bien élevé, il faut voir comment il sait supporter l'adversité. Tout cela est vrai; je ne puis cependant pas m'accoutumer au genre d'infortune d'Émile. Une femme d'esprit disait que les pires malheurs ne sont pas les grands, mais les vilains malheurs, ceux qui, si vous êtes général

d'armée, vous donnent l'air d'un traître; ceux qui, si vous êtes marié et père de famille, font retomber sur vous les fautes de votre femme ou les égarements de vos fils; ceux enfin qui jettent l'âme non pas seulement dans la tristesse, mais dans l'amertume. Ce sont là les malheurs que Rousseau rassemble à plaisir sur la tête d'Émile. Émile et Sophie sont venus à Paris, et ils se sont laissé pervertir par les mœurs du temps. « Tous mes attachements s'étaient relâchés, dit Émile à son maître en lui racontant ses malheurs; toutes mes affections s'étaient attiédies; j'avais mis un jargon de sentiments et de morale à la place de la réalité. J'étais un homme galant sans tendresse, un stoïcien sans vertus, un sage occupé de folies; je n'avais plus de votre Émile que votre nom et quelques discours. » Quant à Sophie, « changement cent fois plus inconcevable! comment celle qui faisait la gloire et le bonheur de ma vie en fit-elle la honte et le désespoir? » Je ne demande assurément pas aux héros de roman d'être toujours heureux et toujours vertueux, ils ne seraient plus hommes; mais j'ai droit de demander à Émile et à Sophie plus qu'aux autres hommes : A quoi bon en effet avoir été élevés comme ils l'ont été, s'ils doivent faillir comme tout le monde? A quoi bon avoir une éducation d'exception pour aboutir à une destinée de lieu commun? Mais, dit Rousseau, ils savent supporter leurs malheurs, ils savent se repentir de leurs fautes; c'est là leur supériorité. Je ne veux pas mettre tout le mérite de leur repentir sur le compte du malheur, qui est aussi un grand maître d'éducation. J'aime mieux remarquer ici le procédé habituel de Rousseau, dans la

création de ses personnages. Comme il les fait tous à son image, il les fait tous pénitents et repentis, ayant failli, mais revenant à la vertu. Saint-Preux et Julie ont péché; mais quelle triomphante régénération! Je ne conteste pas le mérite; j'y voudrais seulement plus de modestie. Émile et Sophie pèchent aussi afin d'avoir lieu de se repentir, et une fois que Sophie s'est repentie, Émile s'écrie dans son récit : « Ah! si Sophie a souillé sa vertu, quelle femme osera compter sur la sienne? Mais de quelle trempe unique doit être une âme qui put revenir de si loin à tout ce qu'elle fut autrefois! » C'est le mot de Rousseau dans ses *Confessions*, quand, se supposant devant Dieu, il s'écrie orgueilleusement : « Être éternel, rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables; qu'ils gémissent de mes indignités, qu'ils rougissent de mes misères! Que chacun d'eux découvre à son tour son cœur au pied de ton trône avec la même sincérité, et puis, qu'un seul te dise, s'il l'ose : Je fus meilleur que cet homme-là! »

Pour examiner l'*Emile*, j'ai interrompu l'histoire de la vie de Rousseau; j'y puis revenir maintenant. Le temps pendant lequel fut composé l'*Emile* est encore un des temps heureux de cette vie. Après l'*Emile* et le séjour à Montmorency, Rousseau voit commencer l'existence errante et inquiète qu'il a menée jusqu'à sa mort.

CHAPITRE XIII

ROUSSEAU A MONTMORENCY

Je reprends l'histoire de Rousseau au moment où il vient de quitter l'Hermitage et où il s'établit à Montmorency, dans une petite maison bâtie au milieu d'un grand jardin appelé Montlouis. Cette maison appartenait à M. Mathas, procureur fiscal du prince de Condé. C'est là qu'il habita de 1758 à 1762, tout en faisant de temps en temps quelques séjours au petit château de Montmorency. Il se trouvait heureux; il avait, dit-il, secoué le joug de ses tyrans, c'est-à-dire de ses amis Grimm et Diderot; il menait une vie égale et paisible. « Privé du charme des attachements trop vifs, j'étais libre aussi du poids de leurs chaînes... J'étais résolu de m'en tenir désormais aux liaisons de simple bienveillance, qui, sans gêner la liberté, font l'agrément de la vie, et dont une mise d'égalité fait le fondement. » A voir comment Rousseau vante cette vie égale et paisible, nous pouvons être sûrs, nous qui le connaissons, qu'il va

bientôt la quitter pour reprendre le joug des protecteurs. Ses patrons, cette fois, ne seront plus les philosophes, mais les grands seigneurs. Sa rupture éclatante avec les philosophes l'avait désigné à l'attention et aux égards des grands seigneurs qui ne s'étaient pas enrôlés sous les drapeaux du parti philosophique, et bientôt Rousseau se trouva jeté dans un nouveau tourbillon par l'amitié de M. le duc et de madame la duchesse de Luxembourg. Quand le duc et la duchesse venaient à leur château de Montmorency, ils ne manquaient pas de lui envoyer « un valet de chambre pour le complimenter et l'inviter à souper chez eux toutes les fois que cela lui ferait plaisir. » Rousseau n'acceptait point ces invitations, quoiqu'elles le flattassent. «Cela, dit-il, me rappelait madame de Beuzenval m'envoyant dîner à l'office. Les temps étaient changés, mais j'étais demeuré le même. Je ne voulais point qu'on m'envoyât dîner à l'office, et je me souciais peu de la table des grands. » Il n'alla même pas faire une visite de remerciement, « quoique je comprisse assez, dit-il encore, que c'était ce qu'on cherchait, et que tout cet empressement était plutôt une affaire de curiosité que de bienveillance. »

Enfin, curiosité ou bienveillance, M. le duc de Luxembourg vint le premier voir Rousseau à Montlouis. Il était accompagné de cinq ou six personnes, et Rousseau ne manque pas de remarquer qu'il « avait eu peine à le recevoir, lui et sa suite, dans son unique chambre, au milieu de ses assiettes sales et de ses pots cassés. » Cette visite rompit la glace. Rousseau craignait excessivement madame de Luxembourg; il savait qu'elle était aimable, mais elle passait pour

méchante, et dans une aussi grande dame cette réputation le faisait trembler. Mauvaise disposition pour résister aux grands que de les trop craindre : la plus simple politesse alors déconcerte et subjugue. C'est ce qui arriva à Rousseau avec madame de Luxembourg. « A peine l'eus-je vue, dit-il, que je fus subjugué. Je la trouvai charmante, de ce charme à l'épreuve du temps, le plus fait pour agir sur mon cœur. Je m'attendais à lui trouver un entretien mordant et plein d'épigrammes; ce n'était point cela, c'était beaucoup mieux. La conversation de madame de Luxembourg ne petille pas d'esprit; ce ne sont pas des saillies, et ce n'est pas même proprement de la finesse, mais c'est une délicatesse exquise qui ne frappe jamais et qui plaît toujours. Ses flatteries sont d'autant plus enivrantes qu'elles sont plus simples; on dirait qu'elles lui échappent sans qu'elle y pense, et que c'est son cœur qui s'épanche, uniquement parce qu'il est trop rempli. Je crus m'apercevoir, dès la première visite, que, malgré mon air gauche et mes lourdes phrases, je ne lui déplaisais pas. Toutes les femmes de la cour savent vous persuader cela, quand elles veulent, vrai ou non; mais toutes ne savent pas, comme madame de Luxembourg, vous rendre cette persuasion si douce, qu'on ne s'avise plus d'en vouloir douter[1]. »

Quel charmant portrait, et comme, pour peindre la délicatesse exquise que madame de Luxembourg savait mettre dans ses entretiens, le peintre devient lui-même fin et délicat? quelle souplesse inattendue

1. *Confessions*, livre x.

dans le style de Rousseau ! comme enfin, pour achever de donner à son portrait l'air de vérité qui en fait le charme, Rousseau se peint lui-même au bas du portrait dans ce trait de vanité : « Je crus m'apercevoir que je ne lui déplaisais pas ! » Rousseau a partout dans ses *Confessions* ce trait caractéristique des hommes du dix-huitième siècle : il est volontiers amoureux de toutes les femmes qu'il rencontre, et il croit surtout qu'elles sont volontiers amoureuses de lui. Cette disposition d'esprit ou de cœur des hommes du dix-huitième siècle tenait aux habitudes de l'ancienne galanterie, aux mœurs sans préjugés du monde philosophique, à beaucoup de choses enfin ; mais elle avait son bon côté. Les femmes excellent à découvrir le prix et la valeur des hommes ; il y a du mérite à leur plaire, parce qu'on ne leur plaît jamais sans un mérite quelconque qu'elles mettent en lumière par l'estime qu'elles en font. L'attention d'une femme est une distinction pour un homme, et une distinction presque toujours juste.

M. de Luxembourg plaisait encore plus à Rousseau que madame de Luxembourg, et cela par ce coin de vanité personnelle que nous mettons volontiers partout. « Rien de plus surprenant, vu mon caractère timide, dit Rousseau, que la promptitude avec laquelle je le pris au mot sur le pied d'égalité où il voulut se mettre avec moi, si ce n'est celle avec laquelle il me prit au mot lui-même sur l'indépendance absolue dans laquelle je voulais vivre. » L'égalité avec un duc et pair, voilà donc la glu à laquelle Rousseau se prit lui-même auprès de M. de Luxembourg. Bientôt il accepta de loger chez lui, ou plutôt dans un

édifice isolé qui était au milieu du parc, et qu'on appelait le petit château. Ce qui amena Rousseau à loger chez M. le duc de Luxembourg, lui qui avait juré, en quittant l'Hermitage, de ne plus loger que chez soi, c'est que le jour où M. de Luxembourg vint lui faire sa visite à Montlouis, il avait été, nous dit-il, beaucoup moins troublé de ses assiettes sales et de ses pots cassés que de l'idée que, le plancher de sa chambre étant pourri, le duc de Luxembourg risquait, lui et sa suite, de tomber tout d'un coup au rez-de-chaussée. Il dit sa crainte au duc de Luxembourg, crainte plus noble que la honte de ses assiettes sales ; le duc de Luxembourg le redit à la duchesse, et tous deux le pressèrent, en attendant qu'on refît le plancher de sa chambre, de loger dans le petit château. Il y consentit. Comment d'ailleurs, avec le goût qu'avait Rousseau pour l'aspect des bois et des eaux, comment refuser cette demeure enchantée, placée entre deux pièces d'eau, si bien que « quand on regarde ce bâtiment de la hauteur opposée qui lui fait perspective, il paraît absolument environné d'eau, et l'on croit voir une île enchantée, ou la plus jolie des trois îles Borromées, appelée Isola-Bella, dans le Lac-Majeur ?... C'est dans cette profonde et délicieuse solitude, qu'au milieu des bois et des eaux, au concert des oiseaux de toute espèce, au parfum de la fleur d'orange, je composai, dans une continuelle extase, le cinquième livre de l'*Émile*, dont je dus en grande partie le coloris assez frais à la vive impression du local où je l'écrivais. Avec quel empressement je courais tous les matins, au lever du soleil, respirer un air embaumé sur le péristyle !

Quel bon café au lait j'y prenais tête à tête avec ma Thérèse ! Ma chatte et mon chien nous faisaient compagnie. Ce seul cortége m'eût suffi pour toute ma vie, sans éprouver jamais un moment d'ennui. J'étais là dans le paradis terrestre, j'y vivais avec autant d'innocence et j'y goûtais le même bonheur. »

Ce qui faisait que Rousseau croyait de bonne foi à l'égalité de son commerce avec M. le duc de Luxembourg, et qu'il en jouissait orgueilleusement, c'est qu'il avait proposé au duc de Luxembourg d'être son ami, et cela dans une lettre un peu guindée, qui était comme un traité de paix. M. de Luxembourg l'ayant acceptée, Rousseau se croyait à son aise. « Votre maison est charmante, écrivait-il le 27 mai 1759 à M. le duc de Luxembourg ; le séjour en est délicieux. Il le serait plus encore, si la magnificence que j'y trouve et les attentions qui m'y suivent me laissaient un peu moins apercevoir que je ne suis pas chez moi... Vous savez, monsieur le maréchal, que les solitaires ont tous l'esprit romanesque. Je suis plein de cet esprit; je le sens, et ne m'en afflige point. Pourquoi chercherais-je à guérir d'une si douce folie, puisqu'elle contribue à me rendre heureux ? Gens du monde et de la cour, n'allez pas vous croire plus sages que moi, nous ne différons que par nos chimères. Voici donc la mienne en cette occasion. Je pense que, si nous sommes tous deux tels que j'aime à le croire, nous pouvons former un spectacle rare, et peut-être unique, dans un commerce d'estime et d'amitié (vous m'avez dicté ce mot) entre deux hommes d'états si divers, qu'ils ne semblaient

pas faits pour avoir la moindre relation entre eux[1].»

En proposant ainsi à M. de Luxembourg d'être son ami et en acceptant de loger chez lui, Rousseau savait pourtant bien quel inconvénient il y a de hanter plus haut que soi. « En général, je suis convaincu, écrit-il au chevalier de Lorenzi, un des commensaux de M. le duc de Luxembourg, qu'un homme sage ne doit jamais former de liaisons dans des conditions fort au-dessus de la sienne ; car, quelque convenance d'humeur et de caractère, quelque sincérité d'attachement qu'il y trouve, il en résulte toujours dans sa manière de vivre une multitude d'inconvénients secrets qu'il sent tous les jours, qu'il ne peut dire à personne, et que personne ne peut deviner. Pour moi, à Dieu ne plaise que je veuille jamais rompre des attachements qui font le bonheur de ma vie, et qui me deviennent plus chers de jour en jour. Mais j'ai bien résolu d'en retrancher tout ce qui me rapproche d'une société générale pour laquelle je ne suis point fait. Je vivrai pour ceux qui m'aiment, et ne vivrai que pour eux. Je ne veux plus que les indifférents me volent un seul moment de ma vie ; je sais bien à quoi l'employer sans eux[2].» Malgré ces réflexions pleines à la fois de sagesse et de défiance, Rousseau, dans les commencements sur-

1. *Correspondance*, édition Furne, t. IV, p. 302.

2. *Correspondance*, édition Furne, t. IV, p. 318. — La lettre au duc de Luxembourg est du 27 mai 1759 ; celle au chevalier de Lorenzi est du 3 novembre 1760. Il y a donc entre les deux lettres plus de dix-huit mois d'intervalle. Les défiances de Rousseau ou les incompatibilités de société ont déjà eu le temps de se faire sentir.

tout, se laissa aller aux charmes de cette amitié d'un grand seigneur. La simplicité affectueuse du duc de Luxembourg le ravissait ; il s'ébahissait même de se trouver si familier avec M. de Luxembourg, et il s'en savait gré par vanité. Toujours inquiet sur son égalité, il manquait d'aplomb et d'assiette ; mais il s'en tirait tantôt par une aisance qui aboutissait au sans-gêne, tantôt par une dignité cérémonieuse qui touchait à la défiance ; puis il passait de là à des mouvements d'attendrissement sur la bonté de M. le duc de Luxembourg, comme le jour où le maréchal reconduisit sur la route de Saint-Denis M. Coindet, l'ami de Rousseau.

Coindet est un personnage curieux et piquant dans la galerie des *Confessions*. La courte notice que je trouve sur M. Coindet dans l'*Histoire de Jean-Jacques Rousseau* par M. de Musset-Pathay ne s'accorde pas avec le portrait qu'en fait Rousseau. Je serais tenté cependant de prendre des deux côtés pour avoir la véritable physionomie de M. Coindet. Dans Rousseau, Coindet est un personnage avisé et subalterne, qui se sert de ses relations avec Rousseau pour entrer dans le monde et s'y faire bien venir, qui fait les honneurs de Rousseau, qui le montre, si je puis ainsi dire. Rousseau le voit, le laisse faire, et s'en plaint ou s'en moque, selon son humeur. « Depuis mon établissement au petit château, dit Rousseau, Coindet m'y venait voir très-souvent, et toujours dès le matin, surtout quand M. et Madame de Luxembourg étaient à Montmorency. Cela faisait que, pour passer avec lui la journée, je n'allais point au château. On me reprocha ces absences : j'en dis la raison. On me pressa

d'amener M. Coindet; je le fis. C'était ce que le drôle avait cherché. Ainsi, grâces aux bontés excessives qu'on avait pour moi, un commis de M. Thélusson, qui voulait bien lui donner quelquefois sa table quand il n'avait personne à dîner, se trouva tout d'un coup admis à celle d'un maréchal de France, avec les princes, les duchesses, et tout ce qu'il y avait de grand à la cour. Je n'oublierai jamais qu'un jour qu'il était obligé de retourner à Paris de bonne heure, M. le maréchal dit après le dîner à la compagnie : Allons nous promener sur le chemin de Saint-Denis; nous accompagnerons M. Coindet. Le pauvre garçon n'y tint pas; sa tête s'en alla tout à fait. Pour moi, j'avais le cœur si ému, que je ne pus dire un seul mot. Je suivais par derrière, pleurant comme un enfant, et mourant d'envie de baiser les pas de ce bon maréchal. » L'histoire est piquante. Ici Coindet n'est que vaniteux; ailleurs il est un peu perfide, comme le sont tour à tour tous les amis de Rousseau, grâce à cette défiance qui lui fait voir tout en mal. « C'était un singulier corps que ce Coindet. Il se présentait de ma part chez toutes mes connaissances, s'y établissait, y mangeait sans façon. Transporté de zèle pour mon service, il ne parlait jamais de moi que les larmes aux yeux; mais, quand il venait me voir, il gardait le plus profond silence sur toutes ces liaisons et sur tout ce qu'il savait devoir m'intéresser. Au lieu de me dire ce qu'il avait appris, ou dit, ou vu qui m'intéressait, il m'écoutait, m'interrogeait même. Il ne savait jamais rien de Paris que ce que je lui en apprenais; enfin, quoique tout le monde me parlât de lui, jamais il ne me parlait de personne :

il n'était secret et mystérieux qu'avec son ami [1]. » Voilà le Coindet des *Confessions* ; celui de l'histoire ou de la vérité est tout différent. Caissier dans la maison de MM. Thélusson et Necker, fort estimé et fort aimé de ses patrons, M. Coindet était de plus fort bien accueilli dans le monde à cause de l'aménité de son esprit et de la sûreté de son commerce. Il aimait les lettres et les arts ; il ne voyait pas seulement Jean-Jacques Rousseau, il voyait aussi Buffon, qui lui témoignait de l'amitié. Quand Necker fut nommé contrôleur général des finances, il lui confia un emploi important, et M. Coindet resta toujours l'ami de M. Necker et de Madame de Staël jusqu'à sa mort, en 1808.

J'aime mieux le dernier portrait de M. Coindet que celui qu'en fait Rousseau, et cependant à travers la malveillanee de Rousseau il est déjà aisé, si je ne me trompe, de distinguer les véritables traits de M. Coindet. C'est un honnête homme à la fois droit et adroit, ce qui est souvent le propre du caractère genevois. Il n'est pas fâché d'avoir des relations élevées, et il sait se faire bien venir dans le monde, mais cela sans mauvaise habileté et n'ayant d'autre adresse que celle de se servir de ses bonnes qualités. Grand admirateur de Rousseau, touché de l'amitié qu'il lui avait témoignée, voyant même que cette amitié lui était un honneur et un avantage dans le monde, il avait cependant compris de bonne heure quels étaient les défauts du caractère de Rousseau, ses défiances, ses ombrages, son penchant à croire aux

1. *Confessions*, livre x.

complots et à bâtir une conspiration sur un mot. De là la réserve prudente de M. Coindet dans ses conversations avec Rousseau, de là la règle qu'il s'était faite de ne point lui répéter ce qu'on disait de lui. Cette sagesse déplaisait à la vanité de Rousseau, qui voulait que tout le monde s'occupât sans cesse de lui, et qui semblait parfois n'en fuir l'empressement que pour en mieux exciter la curiosité. De plus, la confiance que M. Coindet inspirait à Rousseau préoccupait Thérèse, qui, toujours inquiète de sa condition auprès de Rousseau, était jalouse de quiconque paraissait plaire à Rousseau, et ne manquait pas d'aigrir par ses insinuations les défiances naturelles de son maître. Thérèse avait tous les défauts des petites gens, et par malheur ces défauts avaient je ne sais quel rapport avec les défauts de Rousseau. Elle était envieuse et médisante auprès d'un homme ombrageux et défiant.

Je me suis arrêté un instant sur les relations de M. Coindet et de Rousseau, parce qu'il y a là quelques traits qui expliquent la conduite et l'allure de Rousseau à Montmorency avec M. et madame de Luxembourg. Il est touché des égards que M. et madame de Luxembourg témoignent à ses amis; mais il se défie bientôt de ses amis et les accuse de le supplanter auprès de ceux qu'il leur a donnés pour patrons.

De même que les amis de Rousseau devenaient ceux de M. et de madame de Luxembourg, les amis de M. et de madame de Luxembourg devenaient ceux de Rousseau. Il raconte avec plaisir comment, sur la terrasse de sa maison de Montlouis, il recevait sou-

vent, avec M. et madame de Luxembourg, « M. le duc de Villeroy, M. le prince de Tingry, M. le marquis d'Armentières, madame la duchesse de Montmorency, madame la duchesse de Boufflers, madame la comtesse de Valentinois, madame la comtesse de Boufflers, et d'autres personnes de ce rang, qui, du château, ne dédaignaient pas de faire, par une montée très-fatigante, le pèlerinage de Montlouis. Je devais à la faveur de M. et de madame de Luxembourg toutes ces visites; je le sentais, et mon cœur leur en faisait bien l'hommage. C'est dans un de ces transports d'attendrissement que je dis une fois à M. de Luxembourg, en l'embrassant : Ah! monsieur le maréchal, je haïssais les grands avant que de vous connaître, et je les hais davantage encore depuis que vous me faites si bien sentir combien il leur serait aisé de se faire adorer. »

Voilà un des côtés de la vanité de Rousseau, l'attendrissement qu'il éprouve à se voir recherché par les grands; l'autre côté de cette vanité est l'attendrissement qu'il éprouve à se trouver simple et familier avec les pauvres gens. Il se sait gré d'être bon prince et de revenir souper avec le maçon Pilleu, un de ses voisins et de ses amis, après avoir dîné au château. Que conclure de ces divers traits de la vie de Rousseau à Montmorency ? L'équilibre lui manquait partout : en haut, avec M. et madame de Luxembourg et leur brillante société, s'abaissant et s'enorgueillissant trop de l'empressement que lui témoignaient les grands seigneurs; en bas, avec le maçon Pilleu, s'enorgueillissant trop d'être simple « et liant avec le peuple, » comme il dit, ne trouvant jamais son niveau et même

ne le cherchant jamais, quoique son bon sens lui indiquât où il était. Mais en même temps que ces traits du séjour de Rousseau à Montmorency servent à nous faire comprendre le caractère de Rousseau, ils servent aussi, ne l'oublions pas, à nous faire comprendre le dix-huitième siècle et l'ascendant de l'esprit dans le monde, puisqu'il avait suffi à Rousseau de quelques pages éloquentes pour voir les grands seigneurs venir le visiter dans sa petite maison de Montlouis.

Il y aurait une comparaison curieuse à faire sur la manière dont Rousseau et Voltaire usaient, chacun selon son caractère, de cet ascendant qu'avaient les lettres dans le grand monde. Voltaire ne fuyait pas les grands seigneurs, il les fréquentait même volontiers; mais il ne leur demandait pas l'égalité, comme faisait Rousseau avec le duc de Luxembourg; il la prenait, ce qui est la seule manière de l'avoir. Ce qui faisait l'aisance de Voltaire avec les grands seigneurs, c'est qu'il avait à la fois du tact et de la hardiesse; grâce à son tact, il savait ce qu'il fallait accorder au rang, et grâce à sa hardiesse, il s'accordait à lui-même ce qu'il devait. De plus, il avait vu de bonne heure les grands seigneurs. « Voltaire, que nous appelions autrefois Arouet, a été aussi de la société de M. le grand-prieur de Vendôme, dit M. d'Argenson dans son curieux livre intitulé *Les loisirs d'un Ministre*, et dès lors je l'ai entendu appeler ce prince l'*altesse chansonnière* avec ce ton d'aisance qu'il a toujours pris avec les grands seigneurs [1]. » La société du

1. *Loisirs d'un ministre, ou Essais dans le goût de Montaigne*, composés en 1736 par M. d'Argenson, tome Ier, p. 187; ouvrage

Temple, c'est-à-dire celle de Vendôme et de son frère le grand-prieur, mêlée d'hommes de cour et d'hommes de lettres, livrée au plaisir et aimant fort la liberté de penser et de vivre, était celle où Voltaire avait fait son apprentissage du grand monde, et elle n'avait rien qui pût le rendre fort cérémonieux; mais comme en même temps cette société se rattachait par tous ses souvenirs à Louis XIV et à l'ancienne cour, elle était de la bonne compagnie malgré ses mauvaises mœurs.

Il y a dans le génie de Voltaire et dans son caractère la marque originelle de la société du Temple, car en même temps qu'il est le plus libre des penseurs, il respecte et défend le dix-septième siècle. Il est à la fois le chef des philosophes du dix-huitième siècle et le panégyriste éclairé de Louis XIV. Le même homme dans le monde est l'ami et le familier des grands seigneurs, sans être leur domestique ou leur parasite. Il n'a envers les grands ni l'éblouissement ni l'envie des petites gens. Quand il les flatte, c'est pour ainsi dire de haut ou de plain-pied, et il tempère si bien la flatterie par la plaisanterie, et la plaisanterie par la politesse, qu'il n'y a pas moyen de n'être pas sensible à un éloge si bien donné, et pas moyen non plus de s'armer de la flatterie contre le flatteur, et de mépriser l'encensoir en acceptant l'encens, ce qui arrive souvent.

En disant tout ce que Voltaire savait mettre de grâce et de dignité, d'aisance et de réserve dans son

intéressant et curieux d'un homme qui avait beaucoup de jugement et beaucoup de cœur.

commerce avec les grands seigneurs, j'ai dit naturellement tout ce que Rousseau n'y mettait pas. Arrivé tard dans le monde et y arrivant d'en bas, il ne put jamais y avoir le pied marin. Tantôt sauvage et tantôt empressé, tantôt impoli et tantôt obséquieux, se sauvant de la timidité par la hauteur et par l'humeur, faisant l'ours faute de savoir être homme du monde; tantôt enivré d'un simple égard comme d'une distinction privilégiée, tantôt irrité d'une simple inattention comme d'un affront, mesurant tout enfin à sa vanité, à son imagination, à ses soupçons, et rien aux usages du monde, toujours au-dessus ou au dessous de la règle, jamais en dedans ; Rousseau fut toute sa vie dépaysé et gêné dans la bonne compagnie, qui faisait tout pour l'appeler et pour le retenir, mais qui ne pouvait surmonter les difficultés qu'il portait avec lui.

Nulle part cette incompatibilité d'humeur de Rousseau avec le monde n'est plus visible qu'à Montmorency, auprès de M. le duc et de madame la duchesse de Luxembourg. Rousseau met dans son commerce avec le duc et la duchesse de Luxembourg tout ce qu'il peut mettre de sa bonne nature. Il sent ce qu'il y a de bon dans le duc de Luxembourg, ce qu'il y a de délicat et d'aimable dans madame de Luxembourg. Il est heureux de se croire aimé par des personnes de ce caractère et aussi de cette qualité; il est heureux de les aimer de son côté, car il les aime autrement et plus naïvement, j'en suis sûr, que Voltaire n'a jamais aimé le duc de Richelieu. Richelieu et Voltaire, quoique bons amis, ne se sont jamais donn l'un à l'autre que la part d'attachement que compor

tent les amitiés du monde; mais celle-là, ils se la donnaient, je pense, de bonne foi. Rousseau ne pouvait pas donner si peu. Il se livrait tout entier, mais il ne se livrait que pour peu de temps. Le moindre ombrage, la plus légère fantaisie, et même, sans cela, le seul effet de cette incompatibilité d'humeur qu'il avait avec le monde faisaient qu'il se retirait bientôt, comme il s'était avancé, tout d'une pièce.

Déjà, vers la fin de 1760, il commençait à trouver qu'il déclinait auprès de madame la maréchale. Il avait fait, dit-il, des gaucheries qui le perdaient auprès d'elle. Ainsi, il avait écrit à M. de Silhouette, le contrôleur des finances, après sa retraite, pour le louer d'avoir résisté « aux gagneurs d'argent. » Or, dit Rousseau, « j'ignorais que madame de Luxembourg était un de ces gagneurs d'argent qui s'intéressaient aux sous-fermes et qui avaient fait déplacer Silhouette. » Il lui avait lu la *Nouvelle Héloïse*, qui n'avait pas encore paru ; il lui lisait maintenant l'*Emile*, « mais cela ne réussissait pas si bien, soit que la matière fût moins de son goût, soit que tant de lecture l'ennuyât à la fin. » Était-il vrai qu'à ce moment Rousseau inspirât moins de curiosité à madame de Luxembourg? C'est fort possible. Le premier engouement était passé; mais l'habitude, cette grande attache de l'amitié, surtout chez les grands, allait venir. Les grands s'éprennent des gens de lettres par curiosité et s'y attachent par habitude, quand les gens de lettres s'y prêtent. Malheureusement, les procédés lents et commodes du monde n'étaient point de mise avec Rousseau; il crut qu'il devenait un ennuyeux dès qu'il se vit devenu un habitué.

L'ombrage entra dans cette âme aisément soupçonneuse; il pensa qu'il aimait le duc et la duchesse de Luxembourg, tandis qu'il était seulement pour eux un objet de distraction et d'amusement comme les grands aiment à en avoir dans le vide agité de leur vie, et alors, avec ce rare et merveilleux mélange de sagacité et d'inquiétude qui fait le fonds de son génie et de sa maladie, il écrivit à madame de Luxembourg cette lettre admirable et inopportune : « Que vos bontés sont cruelles, madame! Pourquoi troubler la paix d'un solitaire qui renonçait aux plaisirs de la vie pour n'en plus sentir les ennuis? J'ai passé mes jours à chercher en vain des attachements solides. Je n'en ai pu former dans les conditions auxquelles je pouvais atteindre. Est-ce dans la vôtre que j'en dois chercher? L'ambition ni l'intérêt ne me tentent pas; je suis peu vain, peu craintif; je puis résister à tout hors aux caresses. Pourquoi m'attaquez-vous tous deux par un faible qu'il faut vaincre, puisque, dans la distance qui nous sépare, les épanchements des cœurs sensibles ne doivent pas rapprocher le mien de vous? La reconnaissance suffira-t-elle pour un cœur qui ne connaît pas deux manières de se donner, et ne se sent capable que d'amitié? D'amitié, madame la maréchale! ah! voilà mon malheur! Il est beau à vous, à M. le maréchal, d'employer ce terme; mais je suis insensé de vous prendre au mot. Vous vous jouez; moi je m'attache, et la fin du jeu me prépare de nouveaux regrets. Que je hais tous vos titres et que je vous plains de les porter! Vous me semblez si dignes de goûter les charmes de la vie privée! Que n'habitez-vous Clarens? j'irais y

chercher le bonheur de ma vie; mais le château de Montmorency! mais l'hôtel de Luxembourg! est-ce là qu'on doit voir Jean-Jacques? est-ce là qu'un ami de l'égalité doit porter les affections d'un cœur sensible qui, payant ainsi l'estime qu'on lui témoigne, croit rendre autant qu'il reçoit? Vous êtes bonne et sensible aussi; je le sais, je l'ai vu : j'ai regret de n'avoir pu plus tôt le croire; mais, dans le rang où vous êtes, dans votre manière de vivre, rien ne peut faire une impression durable, et tant d'objets nouveaux s'effacent si bien mutuellement, qu'aucun ne demeure. Vous m'oublierez, madame, après m'avoir mis hors d'état de vous imiter. Vous aurez beaucoup fait pour me rendre malheureux, et pour être inexcusable [1]. »

Quelle sagacité dans cette lettre! quelle juste idée de l'inégalité, et par conséquent de l'impossibilité d'un commerce d'amitié avec les grands seigneurs! Mais ici vient aussitôt cette réflexion : comment Rousseau, qui voyait si bien le piége, ne l'évitait-il pas? Il sait le peu que peuvent donner les grands : pourquoi leur demande-t-il plus? pourquoi leur donne-t-il plus? Il suffit de lire cette lettre pour comprendre ce qu'était Rousseau à Montmorency, gêné de tout, remarquant tout, et le soir, après avoir quitté le monde, dans la solitude, repassant en son esprit tout ce qu'il avait vu et entendu, tout ce qu'il avait dit et fait, faisant alors de ses souvenirs le sujet de méditations morales ou de lettres de roman. Ces procédés de réflexion chagrine ou de correspondance

1. *Confessions*, livre X.

plaintive sont tout à fait opposés à la conduite de l'homme du monde, dont la règle est de ne jamais faire des petits incidents de la société une déclamation ou une scène, ce qui est la chose la plus fâcheuse à la bonne compagnie. Rousseau au contraire, avec sa façon de méditer sur tout, de rien faisait sans cesse quelque chose, et cela non pas seulement pour les autres, mais aussi pour lui-même. Ainsi, un jour au château, madame de Luxembourg, ayant avec elle sa petite fille, mademoiselle de Boufflers, enfant de onze ans, avait dit à Rousseau de l'embrasser. Une autre fois, Rousseau rencontre cette enfant dans l'escalier du château, et ne sachant que lui dire, lui propose de l'embrasser, ce qu'elle fait sans façons. « Le lendemain, dit Rousseau, lisant l'*Emile* au chevet de madame la maréchale, je tombai précisément sur un passage où je censure avec raison ce que j'avais fait la veille. Elle trouva la réflexion très-juste, et dit là-dessus quelque chose de fort sensé qui me fit rougir. Que je maudis mon incroyable bêtise, qui m'a si souvent donné l'air vil et coupable, quand je n'étais que sot et embarrassé!... » Cette gaucherie que Rousseau se reprochait tenait surtout au peu d'usage qu'il avait du monde. Le monde en effet sait à merveille remplacer l'impromptu de l'esprit par une amabilité banale. Cependant toutes les gaucheries de Rousseau n'eussent été rien, si par son imagination il ne s'en était fait des monstres, si, au moment où il faisait une bévue, il ne croyait pas avoir fait une faute impardonnable, si enfin, pour avoir rougi, bien ou mal à propos, devant madame de Luxembourg, il ne s'était pas imaginé être en disgrâce ou en déclin auprès

d'elle. Madame de Luxembourg avait bien assez d'esprit, voulant avoir Rousseau dans son entourage, pour le garder avec toutes ses gaucheries.

Ce défaut d'expérience du monde n'éclatait pas seulement avec M. et madame de Luxembourg. Pendant que Rousseau était à Montmorency, le prince de Conti lui fit deux visites, que Rousseau célèbre fort dans ses *Confessions*, et il joua aux échecs avec lui. « Je savais, dit Rousseau, qu'il gagnait le chevalier de Lorenzy, qui était plus fort que moi. Cependant, malgré les signes et les grimaces du chevalier et des assistants, que je ne fis pas semblant de voir, je gagnai les deux parties que nous jouâmes. En finissant je lui dis d'un ton respectueux, mais grave : Monseigneur, j'honore trop votre altesse sérénissime pour ne pas la gagner toujours aux échecs. » Rousseau ajoute que le prince de Conti ne se fâcha pas du mot, et que, quelque temps après, il lui envoya à plusieurs reprises du gibier, que Rousseau finit par refuser, dans une lettre à la fois impolie et déclamatoire. Rousseau, dans ses *Confessions*, se reproche ce refus. « Refuser des présents en gibier d'un prince du sang, dit-il, qui de plus met tant d'honnêteté dans l'envoi, est moins la délicatesse d'un homme fier qui veut conserver son indépendance que la rusticité d'un mal-appris qui se méconnaît. » Rousseau a raison ; mais le mal-appris, selon moi, avait commencé, quand il avait dit au prince de Conti qu'il le respectait trop pour ne pas toujours le gagner aux échecs. Pourquoi cette impertinence contre l'entourage du prince, et particulièrement contre le chevalier de Lorenzy, à qui, dans sa correspondance,

Rousseau écrit avec affection ? Je ne crois donc pas au mot de Rousseau ; c'est un de ces mots qu'il trouvait après coup, qu'il aurait voulu avoir dit, qu'il croit même cette fois avoir dit, et qui n'est qu'une *rusticité* déclamatoire. Je suis persuadé que Rousseau, grand amateur des échecs, a joué fort simplement avec M. le prince de Conti, et l'a gagné aussi fort simplement, sans vouloir donner une leçon aux courtisans du prince. Chamfort raconte, dans ses *Caractères et Anecdotes,* que, comme on disait à Rousseau, à propos de ces parties d'échecs, qu'il n'avait pas fait sa cour au prince, et qu'il aurait dû lui en laisser gagner une ou deux : « Comment ! dit-il, je lui rends la tour ! » Voilà le mot vrai, le mot du joueur préoccupé de sa partie. Le récit des *Confessions* est la scène arrangée par l'imagination de Rousseau.

La personne qui le prônait le plus auprès du prince de Conti était madame la marquise de Boufflers, une des plus sincères et des plus généreuses dévotes de Rousseau, et qui, pas plus que les autres, n'a échappé à ses soupçons et à ses calomnies. Madame de Boufflers aura sa place, et une des meilleures, dans la galerie que nous ferons des dévotes de Rousseau. Aujourd'hui je n'en veux parler que pour indiquer encore en passant ce trait curieux du caractère de Rousseau, qui lui est commun avec les hommes de son temps, ce penchant à s'imaginer que les femmes sont amoureuses de lui. Rousseau croit que madame de Boufflers eut un instant pour lui une sorte de caprice. « Je ne suis, dit-il, ni assez fou, ni assez vain pour croire avoir pu lui inspirer du goût à mon âge ; mais sur certains propos qu'elle tint à Thérèse,

j'ai cru lui avoir inspiré de la curiosité. » Paroles dignes vraiment de risée et d'indignation ! fatuité de Rousseau d'un côté, qui peut faire seulement sourire; odieux propos de Thérèse de l'autre côté, qui ajoutent à l'horreur que j'ai pour cette créature bavarde et méchante, dont les misérables cancans ont passé à la postérité, grâce au génie de Rousseau! Rousseau ajoutait foi aux stupides caquets de cette servante; il ne s'en défiait pas, la croyant bête et dévouée. Bête, elle l'était, mais avec un fonds de méchanceté envieuse contre quiconque témoignait à Rousseau un empressement généreux, craignant toujours d'être supplantée auprès de son maître. C'était là son genre de dévouement, et, pour s'affermir auprès de Rousseau, elle empoisonnait son âme de bavardages, qu'il érigeait en récits de complots, ou repaissait sa fatuité de la prétendue curiosité de madame de Boufflers.

Cependant Rousseau se sentait déchoir chaque jour auprès de madame de Luxembourg. Il expliquait bien son déclin par ses gaucheries; mais cela ne suffisant pas, il supposa qu'il avait un rival de faveur auprès de madame la maréchale : ce rival était le chevalier, alors l'abbé de Boufflers, gai, charmant, pimpant, aimable, et dont la grâce et l'esprit d'à-propos faisaient encore mieux ressortir la gaucherie de Rousseau.

M. de Boufflers n'est point assurément un des grands noms du dix-huitième siècle. Cependant, quand nous le trouvons, comme en ce moment, auprès de Rousseau, il est bon d'en dire un mot. La vie et l'esprit de M. de Boufflers montrent un des côtés

du dix-huitième siècle, de ce siècle plein de contrastes, qui faisait aux gens une réputation pour de jolis riens, et qui en même temps créait une société nouvelle; le plus frivole à la fois et le plus sérieux des siècles, et dont il a été dans la destinée de M. de Boufflers de ressentir le contraste dans sa vie, en bien et en mal. Dans sa jeunesse, avant la révolution, M. de Boufflers a joui et profité grandement de la frivolité du siècle; il lui a dû son éclat et sa réputation. Dans son âge mûr, pendant et après la révolution, la gravité et même la tristesse du temps ont joué un mauvais tour à M. de Boufflers, qui s'est trouvé dépaysé dans son pays, n'ayant pas changé au milieu du changement universel : non pas qu'il ne soit arrivé à bien d'autres qu'à M. de Boufflers de n'avoir rien oublié, ni rien appris; mais comme c'étaient les choses graves que ceux-là n'avaient pas oubliées, ils étaient antiques plutôt que dépaysés, et leur ancienneté leur faisait un caractère. Quant à M. de Boufflers, comme c'était la frivolité qu'il n'avait pas oubliée, il était suranné comme une vieille mode.

M. de Boufflers fut d'abord abbé, et il avait comme abbé plus de 40,000 livres de rentes en bénéfices. C'était pour cela que sa famille lui avait trouvé une vocation pour l'état ecclesiastique. Il faisait au séminaire des chansons impies et libertines, il y fit même son conte d'*Aline, reine de Golconde*, qui est un assez joli conte, dans le genre de ceux de Voltaire, mais peu édifiant. La société du dix-huitième siècle n'était pas difficile en fait de vocations ecclésiastiques; elle trouva cependant que M. de Bouf-

flers avait beaucoup trop peu ce qu'il fallait à un abbé en passe de devenir évêque. Il troqua donc le petit collet d'abbé contre la croix de Malte, ce qui lui permettait de garder ses bénéfices et de se livrer librement à ses goûts de plaisir et de guerre. A prendre les choses sévèrement, le chevalier de Malte aurait dû aussi s'assujettir à certains devoirs; mais l'usage sur ce point avait aboli la règle. Voilà M. l'abbé de Boufflers devenu le chevalier de Boufflers, et c'est en cette qualité qu'il fit la campagne de 1762. Il fut au camp aussi fou et aussi gai qu'il l'était au séminaire; mais il y avait le scandale de moins, et le scandale avait été si gros, que le monde lui sut gré de l'avoir ôté. De plus, il était brave; il faisait de jolis vers, disait des mots piquants ou aimables, et se permettait tout. Après la guerre, il voyagea en Suisse, et comme entre autres talents il avait celui de peindre joliment, il se donna pour peintre, et dans toutes les villes où il passait, « il faisait, dit Grimm, le portrait des principaux habitants et surtout des plus jolies femmes. Les séances n'étaient pas ennuyeuses; des chansons, des vers, cent contes pour rire égayaient les visages que le peintre crayonnait, et pour achever de se faire la réputation d'un homme unique, il ne prenait qu'un petit écu par portrait; mais lorsqu'arrivé à Genève, il voulut reprendre son véritable nom, peu s'en fallut qu'on ne le regardât comme un aventurier[1]. »

L'auteur d'*Aline* écrivit des lettres sur la Suisse, et Grimm en cite quelques pensées qu'il admire plus

1. *Correspondances* de Grimm, t. V, p. 167

qu'elles ne valent, non que le tour parfois n'en soit vif et plaisant. Ainsi il dit quelque part dans ces lettres : « Les princes ont plus besoin d'être divertis qu'adorés; il n'y a que Dieu qui ait un assez grand fonds de gaieté pour ne pas s'ennuyer de tous les hommages qu'on lui rend. » La pointe d'impiété qu'il y a dans cette saillie pouvait la relever aux yeux des philosophes : à vrai dire, ce n'est qu'une plaisanterie bien tournée; le tour était beaucoup au dix-huitième siècle. Le mérite d'un mot, d'une plaisanterie, d'un conte était tout entier dans son tour. De ce côté, rien ne ressemble si peu que nos contes d'aujourd'hui à ce qui s'appelait un conte dans les salons du dix-huitième siècle. Le conte aujourd'hui est un petit roman, il est fait pour les lecteurs; il peut donc se développer et prendre ses aises. Le conte des salons du dix-huitième siècle est vif et court; il est fait pour être dit au milieu d'un cercle ou à souper; il a ses auditeurs spirituels et pressés, qu'il faut bien se garder de tenir trop longtemps. M. de Boufflers excellait dans ces contes faits pour le monde; j'en cite un pour montrer du même coup son genre de talent et ce genre de récit. « Deux amis, qui depuis longtemps ne s'étaient pas vus, se rencontrent à la Bourse. — Comment te portes-tu? dit l'un. — Pas trop bien, dit l'autre. — Tant pis! Qu'as-tu fait depuis que je t'ai vu? — Je me suis marié. — Tant mieux.—Pas tant mieux, car j'ai épousé une méchante femme. — Tant pis! — Pas tant pis, car sa dot est de deux mille louis. —Tant mieux! — Pas tant mieux, car j'ai employé une partie de cette somme en moutons qui sont tous morts de la clave-

lée. — Tant pis! — Pas tant pis, car la vente de leur peau m'a rapporté au-delà du prix de mes moutons. — Tant mieux! — Pas tant mieux, car la maison où j'avais déposé les peaux de moutons et l'argent vient d'être brûlée. — Oh! tant pis! — Pas tant pis, car ma femme était dedans. » A ce conte ôtez le tour, il n'y a plus rien. Tel est l'esprit de M. de Boufflers; il est dans le tour et dans le mot. N'y cherchez point de fond. Et comme le tour change avec le temps et avec la mode, M. de Boufflers devait passer vite. M. de Boufflers était de ces hommes qui ne peuvent pas vieillir; son genre d'esprit le condamnait à avoir toujours vingt-cinq ans.

Non-seulement M. de Boufflers eut le malheur de survivre à sa jeunesse, il survécut aussi au monde et à la société pour laquelle il était fait. Frappé comme toute la noblesse française par la révolution, il émigra, quoiqu'il fût d'abord favorable à la cause de 89 et qu'il fût membre de l'Assemblée nationale; il se réfugia à la cour du prince Henri de Prusse, un de ces princes qu'il avait charmés et *divertis* autrefois. L'émigration semblait devoir être moins pénible à M. de Boufflers qu'à tout autre, puisqu'il avait beaucoup aimé les voyages; mais quoique les voyages ressemblent à l'exil par l'éloignement, ils en diffèrent par la pensée et le sentiment. L'émigration fut donc pénible pour M. de Boufflers; il ne trouva qu'une bienveillance capricieuse qui lui fit sentir la différence que font les princes entre ceux qui les divertissent et ceux qu'il leur faut secourir. Il rentra en France en 1800 et fut bien accueilli par le premier consul, mais il n'en obtint rien, pas même une préfecture.

M. de Boufflers, en 1785, avait été gouverneur du Sénégal et l'avait fort bien gouverné; il aurait pu être bon préfet : les succès et la réputation de l'homme du monde cachaient en M. de Boufflers aux yeux du premier consul les talents du gouverneur du Sénégal. La société grave et guerrière qu'organisait Napoléon ne se prêtait pas au genre d'esprit de M. de Boufflers. Il resta inoccupé, et il ne rentra même à l'Institut qu'en 1804, comme ancien académicien. Quelque temps auparavant, étant chez madame de Staël, qui lui demandait pourquoi il n'était pas de l'Académie, il lui avait répondu par le quatrain suivant :

Je vois l'académie où vous êtes présente;
Si vous m'y recevez, mon sort est assez beau;
Nous aurons à nous deux de l'esprit pour quarante,
Vous comme quatre et moi comme zéro.

L'ancien gentilhomme appliquait même aux princes de l'ère nouvelle ce don de louer gracieusement qu'il avait eu au suprême degré. Voici des vers qu'il fit, chez la princesse Élisa Bacciocchi, sur le prince Jérôme Bonaparte qui revenait d'une croisière :

Sur le front couronné de ce jeune vainqueur
J'admire ce qu'ont fait deux ou trois ans de guerre;
Je l'avais vu partir ressemblant à sa sœur,
Je le vois revenir ressemblant à son frère.

Les vers étaient jolis, mais ce n'était plus guère le temps des jolis vers, et M. de Boufflers ne fut pas préfet.

Triste destinée, après tout, que celle de M. de Boufflers, et dont il ne faut pas imputer le désappointement à la révolution seulement! Avant la révolution, les contemporains de M. de Boufflers, le voyant vieillir sans mûrir, l'avaient jugé avec la sévérité de l'espérance trompée ou de l'envie satisfaite. Laclos, faisant son portrait, sous le nom de Fulber, dans la *Galerie des Etats-Généraux*, avait dit de lui : « Fulber eût été le plus heureux des hommes, s'il avait pu demeurer toujours à vingt-cinq ans. Récits voluptueux, couplets amusants, vers agréables, cette foule de rêves qui sont les hochets d'une jeunesse partagée entre l'amour et les talents donnent une espèce de célébrité; mais lorsque la saison des folies aimables est passée, lorsque la raison vient revendiquer ses droits, elle rougit de succès dus à de si petites choses. Fulber en est à ces tristes expériences. Né sérieux, il veut être gai ; frivole, il veut être grave; bon, il veut être caustique. Il est né quatre-vingts ans trop tard. » Rivarol, plus sévère encore que Laclos et accusant la vivacité de M. de Boufflers d'aller jusqu'à l'inconséquence, le caractérisait ainsi : « Abbé libertin, militaire philosophe, diplomate chansonnier, émigré patriote, républicain courtisan. » Il y a là assurément trop de contrastes pour une seule vie ou pour un seul caractère; mais tous ces contrastes ne sont pas des défauts, et j'avoue que *l'émigré patriote* et le *militaire* brave et *philosophe* me plaisent fort.

J'ai voulu jeter un coup d'œil sur la vie de M. de Boufflers pour montrer ce qu'était ce prétendu rival de Rousseau, qui aida, sans le savoir, à son déclin

auprès de madame de Luxembourg. Rousseau, en effet, n'avait rien pour lutter contre cette brillante amabilité. Il faisait son possible pour plaire ou du moins pour ne pas déplaire à cette société frivole et amusante qu'il voyait malgré lui, mais il jouait de malheur. Par exemple, il avait un chien qu'il aimait beaucoup et qu'il appelait Duc; une fois devenu, à Montmorency, le familier de M. le duc et de madame la duchesse de Luxembourg et le commensal des grands seigneurs, il débaptisa son chien et l'appela Turc. C'était, croyait-il, une attention polie; par malheur, un des jeunes seigneurs de la société de madame de Luxembourg, le marquis de Villeroy, l'apprit et en fit l'histoire en plein souper devant Rousseau, qui ne sut que dire, et qui comprit trop tard « que ce qu'il y avait d'offensant pour le nom de *duc* dans cette histoire n'était pas tant de l'avoir donné à son chien que de le lui avoir ôté. A ces petits tracas, que grossissait l'imagination de Rousseau, vinrent bientôt se joindre les soucis que lui causa l'impression de l'*Emile*.

Ici je dois m'arrêter un instant. Les soucis que causa à Rousseau l'impression de l'*Emile* ont une grande importance dans sa vie, car c'est à ce moment et à ce propos qu'il ressentit la première atteinte de la triste et fatale manie qui le tourmenta le reste de sa vie et l'obséda chaque jour davantage. Cette première fois, il reconnut et il s'avoua sa maladie, n'étant pas encore assez mal pour n'avoir plus conscience de lui-même.

Personne n'a mieux défini sa maladie que Rousseau lui-même. Il y avait quelques retards dans l'im-

pression de l'*Emile*. Ces retards excitaient les ombrages de Rousseau. « Plus j'avais à cœur, dit-il, la publication de mon dernier et meilleur ouvrage, plus je me tourmentais à chercher ce qui pouvait l'accrocher; et, toujours portant tout à l'extrême, dans la suspension de l'impression du livre j'en croyais voir la suppression... J'écrivais lettres sur lettres à l'imprimeur Guy, à M. de Malesherbes[1], à madame de Luxembourg; et les réponses ne venant point, ou ne venant pas quand je les attendais, *je me troublais entièrement; je délirais.* Malheureusement j'appris dans le même temps que le père Griffet, jésuite, avait parlé de l'*Emile,* et en avait rapporté des passages. A l'instant, mon *imagination part comme un éclair* et me dévoile tout le mystère d'iniquité: j'en vis la marche aussi clairement, aussi sûrement que si elle m'eût été révélée. Je me figurai que les jésuites, furieux du ton méprisant sur lequel j'avais parlé des colléges, s'étaient emparés de mon ouvrage; que c'étaient eux qui en accrochaient l'édition,... que prévoyant ma mort prochaine, dont je ne doutais pas, ils voulaient retarder l'impression jusqu'alors, dans le dessein de tronquer, d'altérer mon ouvrage, et me prêter, pour remplir leurs vues, des sentiments différents des miens. Il est étonnant quelle foule de faits et de circonstances vint dans mon esprit se calquer *sur cette folie* et lui donner un air de vrai-

1. M. de Malesherbes, qui était alors chargé de la direction de l'imprimerie et de la librairie, était grand partisan de Rousseau. Il avait fait lui-même le traité de Rousseau avec le libraire Duchesne pour l'impression de l'*Emile*, et il en corrigeait les épreuves.

semblance; que dis-je? m'y montrer l'évidence et la démonstration [1]. »

Voilà une véritable clinique de la maladie de Rousseau faite par lui même. Cette disposition à prendre ombrage de tout, à grouper les circonstances les plus insignifiantes et à les rapporter à je ne sais quel complot imaginaire, cette sagacité maladive de l'esprit qui fait qu'il interprète tout en mal, cette clairvoyance dans le faux, cette promptitude de conjectures, ce don de produire autour de soi un mirage fatal et de vivre dans le milieu qu'on a créé comme dans la réalité, tels sont les traits principaux de ce délire mélancolique qui remplit la fin de la vie de Rousseau, et dont nous trouvons ici le premier accès. Quand il écrivait le livre XI des *Confessions*, Rousseau était dans un moment lucide; il avouait sa maladie en la racontant, il était à la fois l'observateur et le sujet de l'observation, le médecin et le malade. Plus tard, en révisant son manuscrit, comme la maladie ne lui laissait plus de trève, il eut soin d'ajouter en note qu'il n'était pas malade, que ses soupçons étaient justes, et qu'il était véritablement victime d'un affreux complot et non point de son imagination. Que croirons-nous, le récit du livre XI des *Confessions*, qui est le récit du médecin, ou la note de la révision, qui est la note du malade? Nous retrouvons dans sa correspondance de 1761 les mêmes traits de maladie et les mêmes aveux de folie. Nous pouvons même y suivre de plus près ses rapides passages du délire à la raison, de la maladie à l'ob-

1. *Confessions*, livre XI.

servation et au repentir. Tantôt il est tout entier à ses soupçons : « ... Mon livre est perdu, écrit-il à madame la duchesse de Luxembourg le 13 décembre 1761 ; je ne doute nullement que les jésuites ne s'en soient emparés avec le projet de ne point le laisser paraître de mon vivant.... et d'en substituer un autre après ma mort.... Il faudrait un mémoire pour vous exposer les raisons que j'ai de penser ainsi. Ce qu'il y a de très-sûr, au moins, c'est que le libraire n'imprime ni ne veut imprimer, qu'il a trompé M. de Malesherbes, qu'il vous trompera, et qu'il se moque de moi avec l'impudence d'un coquin qui n'a pas peur et qui se sent bien soutenu. » Tantôt il reconnaît son aveuglement, sa folie, et dans son chagrin il va jusqu'à vouloir se tuer, si bien que nous retrouvons ici cette pensée du suicide qui a fini par le perdre. « C'en est fait, cher Moultou, écrit-il le 23 décembre 1761 à un de ses amis de Genève, nous ne nous reverrons plus que dans le séjour des justes. Mon sort est décidé par les suites de l'accident dont je vous ai parlé ci-devant; et, quand il en sera temps, je pourrai, sans scrupule, prendre chez milord Édouard les conseils de la vertu même[1]. Ce qui m'humilie et m'afflige est une fin si peu digne, j'ose dire, de ma vie, et du moins de mes sentiments. Il y a six semaines que je ne fais que des iniquités, et n'imagine que des calomnies contre deux honnêtes libraires, dont l'un n'a de torts que quelques retards involontaires, et l'autre un zèle plein de générosité et de désintéressement,

1. Voyez *la Nouvelle Héloïse*, troisième partie, lettre XXIIe.

que j'ai payé, pour toute reconnaissance, d'une accusation de fourberie. *Je ne sais quel aveuglement, quelle sombre humeur, inspirée dans la solitude par un mal affreux*, m'a fait inventer, pour en noircir ma vie et l'honneur d'autrui, ce tissu d'horreurs, *dont le soupçon, changé dans mon esprit prévenu presque en certitude*, n'a pas mieux été déguisé à d'autres qu'à vous [1]. »

La lettre qu'il écrit le même jour à M. de Malesherbes n'est pas moins désespérée. Il voit, il reconnaît son délire, et, comme l'Ajax antique, une fois sorti de son accès, il se fait honte à lui-même. « Depuis plus de six semaines, dit-il à M. de Malesherbes, ma conduite et mes lettres ne sont qu'*un tissu de folies*, d'impertinences. Je vous ai compromis, monsieur; j'ai compromis madame la maréchale de la manière la plus punissable. Vous avez tout enduré, tout fait pour *calmer mon délire ;* j'ouvre en frémissant les yeux sur moi. » Quand on observe avec attention l'état d'esprit de Rousseau, tel qu'il se laisse voir dans sa correspondance, depuis ce premier accès de sa maladie jusqu'à la publication de l'*Émile*, on voit encore de temps en temps reparaître ses défiances, sinon son délire, et l'on comprend alors le mélange qui se fait perpétuellement chez lui entre le caractère et la maladie, mélange singulier, mais fréquent chez les per-

1. Cette lettre, disent les auteurs de la *Correspondance*, a été trouvée dans les papiers de Rousseau ; elle n'a pas été envoyée à son adresse. Rousseau l'avait conservée en brouillon ; mais, quoi qu'il en soit, elle témoigne de deux choses : de l'aveu qu'il se faisait alors de son délire et de la pensée de suicide qui l'obsédait déjà.

sonnes dont la raison est troublée. Il y a beaucoup de leur caractère dans leur maladie et beaucoup aussi de leur maladie dans leur caractère, c'est-à-dire que, quand elles son malades, comme l'était Rousseau, d'après son aveu, dans les deux derniers mois de 1761, il semble qu'elles ne le sont que par l'exagération de leur caractère. Le penchant quelles avaient s'est poussé jusqu'à la folie, mais il n'a pas changé pour cela de nature. Et de même, quand elles recouvrent la santé, elles gardent encore l'empreinte de leur maladie, défiantes et ombrageuses, si leur folie était la défiance ; jalouses, si leur folie était la jalousie. De cette façon, la seule différence qu'il y ait pour ces personnes entre l'état de maladie et l'état de santé est pour ainsi dire le degré du mal et la distance de la modération à l'accès. C'est ainsi que nous voyons Rousseau, même quand il a recouvré la raison, retomber encore dans les soupçons, et craindre je ne sais quelles embûches de la part des imprimeurs et des libraires de l'*Émile*, jusqu'à ce qu'enfin l'*Émile* soit publié. Alors Rousseau, reconnaissant non plus seulement qu'il a été malade, mais qu'il a été à grand tort soupçonneux et défiant, écrit le 30 mai 1762 à son ami de Genève, M. Moultou : « Enfin mon livre paraît depuis quelques jours, et il est parfaitement prouvé par l'événement que j'ai payé les soins officieux d'un honnête homme des soupçons les plus odieux. Je ne me consolerai jamais d'une ingratitude aussi noire, et je porte au fond de mon cœur le poids d'un remords qui ne me quittera plus. » Heureux, si seulement ce remords lui avait servi d'avertissement contre son caractère, et de préservatif contre sa maladie !

Après le complot imaginaire contre l'impression de l'*Émile*, qui avait tant tourmenté Rousseau, vint l'orage contre la publication. Le livre fut déclaré par le parlement impie et blasphématoire; il fut lacéré et brûlé en la cour du palais, et l'auteur lui-même, décrété de prise de corps, n'échappa à la prison que par la fuite. Nous avons peine aujourd'hui à comprendre un pareil orage contre l'*Émile*. L'ouvrage de Rousseau, comparé à beaucoup d'autres livres du siècle, est un retour aux sentiments religieux. Il combat l'impiété, il défend la cause de Dieu et de l'immortalité de l'âme, il rend hommage au christianisme. Il n'est, il est vrai, d'aucune église, mais il prêche les bons et grands sentiments qui sont nécessaires à toutes les églises. Comment donc un pareil livre fut-il accusé et condamné, quand tant d'autres plus coupables et plus pernicieux étaient épargnés? L'histoire du temps peut seule nous expliquer cette énigme.

C'était en 1762, au moment de la lutte entre les jésuites et les parlements. Dans cette lutte, les jésuites succombèrent, et le 6 août le parlement prononça la dissolution de la société des jésuites; mais pour frapper les jésuites, qui, aux yeux de beaucoup de personnes, défendaient la cause de la religion et de l'Église, le parlement croyait nécessaire de témoigner hautement de son attachement à la religion et à l'Église. Il tenait à montrer qu'il était meilleur chrétien que les jésuites, et la publication de l'*Émile*, qui n'était un ouvrage religieux que pour les impies, tandis qu'il était un ouvrage impie pour les vrais chrétiens, devenait une occasion de faire acte de

zèle pour la religion. De là cet empressement à accuser et à condamner le livre et l'auteur. L'arrêt contre l'*Émile* et contre Rousseau est du 9 juin 1762, et l'arrêt contre la société de Jésus est du 9 août. L'un était la préface et l'autorisation de l'autre.

Rousseau ne comprenait rien à cette tactique, et quand on lui parla des poursuites que le parlement songeait à faire, il prit le propos pour un faux bruit, il crut même, dit-il, « que ce bruit était une invention des holbachiens pour tâcher de l'effrayer et pour l'exciter à fuir. » Comme il avait fait son livre contre la philosophie irréligieuse et non contre le christianisme, c'était du côté des philosophes qu'il attendait la guerre et non du côté de l'Église ou du parlement. De plus, il croyait avoir pour lui le crédit de madame de Luxembourg, qui connaissait beaucoup l'ouvrage, et l'appui de M. de Malesherbes, il croyait même être certain de la faveur du ministère. Que pouvait-il donc craindre? Rousseau ne savait pas que le ministère lui-même, c'est-à-dire M. de Choiseul, songeait à frapper les jésuites. Voulant frapper les jésuites, il ne fallait pas qu'il montrât une indulgence partiale pour les livres et les auteurs qui attaquaient la religion. Rousseau d'ailleurs avait eu un grand tort : il avait mis son nom à son livre, ce qui était contraire aux usages et aux maximes du parti philosophique [1]. La pratique de l'anonyme accom-

1. Voltaire écrivait le 13 août 1762 à Helvétius : « Il ne faut jamais rien donner sous son nom ; je n'ai pas même fait *la Pucelle*. Maître Joly de Fleury aura beau faire un réquisitoire, je lui

modait tout le monde. Elle accommodait l'écrivain qui attaquait et lui épargnait des périls que l'épicuréisme du dix-huitième siècle ne se souciait guère de courir; elle accommodait les magistrats et les administrateurs, qu'elle dispensait du devoir incommode d'être sévères. On sévissait contre le livre qu'on faisait brûler par le bourreau; on ignorait complaisamment l'auteur, qui pouvait se donner le plaisir d'aller lui-même voir brûler son livre. En se nommant publiquement, Rousseau gênait tout le monde; il faisait acte de citoyen dans un pays ou il n'y avait que des sujets. Un citoyen en effet ne doit pas plus cacher sa personne que sa pensée. Un sujet n'a pas les mêmes devoirs, n'ayant pas les mêmes droits. Je ne suis tenu d'être franc que si je suis sûr d'être libre. Les philosophes, n'étant pas libres, se dispensaient d'être francs; ils répandaient leurs pensées et cachaient leurs noms. Les salons le savaient; le pouvoir consentait à les ignorer. Rousseau troublait, par sa franchise inopportune, cette convention tacite faite entre le pouvoir et les écrivains. Le parlement résolut donc de poursuivre Rousseau, afin de paraître un zélé défenseur de la religion; le ministère servit les poursuites pour avoir le même mérite, et c'est ainsi que celui qui aurait dû être soutenu par le parlement, par le pouvoir et même par l'Église, comme un auxiliaire contre les philosophes, auxiliaire indiscret et incommode, je l'avoue, mais puissant, celui qui s'attendait à être pris comme un allié, et qui s'y prê-

dirai qu'il est un calomniateur, que c'est lui qui a fait *la Pucelle*, qu'il veut méchamment mettre sur mon compte. »

tait au fond d'assez bonne grâce, se vit tout à coup attaqué par le parlement, abandonné par la cour et renié par les philosophes. « Comme nous aurions chéri ce fou, s'il n'avait pas été faux frère! écrivait Voltaire à Damilaville le 30 juillet 1762. Et qu'il a été un grand sot d'injurier les seuls hommes qui pouvaient lui pardonner! »

Décrété de prise de corps, Rousseau voulait, dit-il, aller en prison et comparaître devant le parlement. Ses amis et ses protecteurs, le duc et la duchesse de Luxembourg, M. de Malesherbes, s'y opposèrent. Rousseau prétend qu'ils craignaient d'être compromis par ses réponses. Par générosité donc, il se décida à fuir, à quitter la France, et cette résolution soulagea, dit-il, tout le monde. Le duc et la duchesse de Luxembourg s'empressèrent de lui procurer les moyens de partir; le duc l'aida à emporter de sa maison de Montmorency au château tous ses papiers, à en faire le triage et à brûler les moins importants; il lui donna un cabriolet de poste. L'arrêt de prise de corps fut prononcé par le parlement à midi; Rousseau ne quitta Montmorency qu'à quatre heures. Les huissiers envoyés par le parlement auraient donc pu le trouver, mais ils allaient lentement, comme gens qui ne se souciaient guère de prendre leur prisonnier. « Entre La Barre et Montmorency, dit Rousseau, je rencontrai dans un carrosse de remise quatre hommes en noir qui me saluèrent en souriant. Sur ce que Thérèse m'a rapporté dans la suite de la figure des huissiers, de l'heure de leur arrivée et de la façon dont ils se comportèrent, je n'ai point douté que ce ne fussent eux. » Je n'en doute point non plus, surtout au salut. Rien

ne nous paraît plus étrange aujourd'hui que des huissiers qui reconnaissent leur prisonnier, et qui le saluent au lieu de l'arrêter. Cette facilité était l'effet de l'esprit du temps et le témoignage de la complicité universelle. En haut comme en bas, tout le monde, au dix-huitième siècle, cédait à l'ascendant des idées nouvelles. M. de Malesherbes, le directeur général de la librairie, corrigeait lui-même les épreuves de l'*Emile*, et les huissiers du parlement saluaient l'auteur qu'ils étaient chargés d'arrêter. Comme chacun avait le désir et l'espoir d'un nouvel ordre social que chacun se peignait en beau, personne ne songeait à soutenir sincèrement l'ancien ordre social. Ses défenseurs officieux se contentaient de sauver les apparences : ils faisaient faction sur les remparts, mais ils se gardaient bien de tirer sur ceux qui venaient attaquer la forteresse. C'est de cette manière aussi bien que fut défendue la Bastille, si j'en crois les meilleurs témoins de l'événement. La défense matérielle ne fut pas plus énergique que la défense morale. Les soldats de la Bastille, de même que les défenseurs de l'ancien ordre social, ne croyaient plus au bon droit de leur forteresse. Ce manque de foi énervait les âmes et les bras. Tout ce qui défendait l'ancienne monarchie, tout ce qui avait encore un air formidable s'adoucissait par une sorte d'amollissement général. Il y avait encore des dehors de persécution, il n'y avait plus de persécuteurs, et si les persécutés criaient, c'était par tactique et non plus par souffrance. Étrange aveuglement, dira-t-on, de la société d'avant 89, qui conspirait avec ses propres

ennemis, et qui introduisait le cheval de Troie dans les murs :

> Scandit fatales machina muros
> Fæta armis : pueri circum innuptæque puellæ
> Sacra canunt fenumque manu contingere gaudent.

Ne nous étonnons pas trop de cet aveuglement ; nous l'avons vu de nos jours, quand la société d'avant 1848 s'était prise de je ne sais quelle prédilection insensée pour les romans qui lui faisaient affront ou qui la rendaient odieuse, quand les salons applaudissaient à qui mieux mieux aux récriminations envieuses de la mansarde, quand les habits noirs s'abaissaient par caprice d'imagination devant les blouses. Comme la société prétendait s'ennuyer, elle s'amusait à se laisser démolir. Ne blâmons donc pas nos pères ; ils avaient de plus une excuse que nous n'avions pas. Ils sentaient que l'ancienne société, la société inégale et arbitraire ne pouvait et ne devait plus vivre, et qu'une société nouvelle, celle de 89 s'approchait. Cette société nouvelle, fondée sur la liberté et sur l'égalité, les uns la saluaient avec espoir, les autres la laissaient venir avec un assentiment généreux ; nos pères n'abandonnaient donc qu'une maison près de s'écrouler et qu'ils avaient le droit de ne point vouloir soutenir. Quant à nous, c'est bien différent. Nous avons démoli nous-mêmes la maison que nous avions bâtie, ou nous avons sottement applaudi à ses démolisseurs. Si nos pères d'une main démolissaient 88, de l'autre ils bâtissaient 89. Nous avons, quant à nous, démoli ou laissé

démolir notre maison, sans vouloir ni savoir en bâtir une autre, et les démolisseurs, qui nous semblaient si aimables ou si intéressants, n'en savaient pas plus que nous, ce qui fait que nous sommes restés dans la rue, tout ébahis de notre aventure, et forcés de prendre le premier logement venu.

Le départ de Rousseau de Montmorency est le commencement de cette vie agitée et vagabonde qui fut désormais la sienne jusqu'à sa mort. Il en avait, dit-il, le pressentiment, car en embrassant Thérèse au moment du départ : « Mon enfant, lui dit-il, il faut s'armer de courage. Tu as partagé la prospérité de mes beaux jours; il te reste, puisque tu le veux, à partager mes misères. N'attends plus qu'affronts et calamités à ma suite. Le sort que ce triste jour commence pour moi me poursuivra jusqu'à ma dernière heure. » Rousseau avait raison; mais il ne disait pas et il ne savait pas qu'il se ferait lui-même ce sort qui devait le poursuivre jusqu'à sa dernière heure.

CHAPITRE XIV

ROUSSEAU ET MALESHERBES

Je veux rechercher dans la *Correspondance* de Rousseau jusqu'en 1762, c'est-à-dire jusqu'à son départ pour la Suisse, ce qui se rapporte à sa vie et à ses idées, ce qui complète ou ce qui contredit ses *Confessions* ou ses ouvrages. Dans cette recherche, je rencontre les quatre lettres à M. de Malesherbes, écrites en 1762. Ces lettres sont importantes dans l'histoire de Rousseau : il s'y montre comme il veut être vu. De plus, elles expriment avec une admirable éloquence cet amour de la campagne que Rousseau finit par inspirer à son siècle. Les opinions et les sentiments de Rousseau dans sa *Correspondance*, ses rapports avec M. de Malesherbes, son amour pour la campagne, tels sont les trois points que je veux étudier.

I

J'aime mieux Rousseau dans sa *Correspondance* que dans ses *Confessions;* il y est plus vrai ; non pas

qu'en écrivant à ses amis Rousseau ne prenne pas quelque soin de son personnage : nous faisons toujours un peu de toilette, même pour recevoir nos amis, et nous ne nous montrons jamais que comme nous voulons être vus; nous avons raison en cela, cette surveillance sur nous-mêmes nous profite. Cependant il y a une grande différence entre l'effort que nous faisons sur nous-mêmes pour paraître du bon côté dans notre correspondance ou dans notre conversation, et l'artifice inévitable qu'emploie tout homme qui fait ses confessions devant la postérité ou qui écrit ses mémoires. L'homme qui cause ou qui correspond avec ses amis ne songe pas à sa vie tout entière et à l'idée qu'il veut en laisser aux générations futures; il songe tout au plus à la circonstance et au moment. L'homme qui fait ses mémoires arrange le portrait qu'il veut faire de lui-même. Rousseau, dans ses *Confessions*, veut dire la vérité, je n'en doute pas; mais il y a deux sortes de vérités : la vérité de la vie ou de nos actions, et la vérité telle que la voit notre imagination. Nous nous faisons tous de nous-mêmes un modèle idéal que nous tâchons d'imiter, et, comme malheureusement nous ne pouvons pas toujours atteindre à ce modèle, nous voulons au moins en laisser une image après nous. Cette image n'est pas ce que nous avons été; elle est ce que nous aurions voulu être, ce que nous trouvons en nous-mêmes, dans notre caractère, et ce que nous n'avons pas pu exprimer dans notre vie. De ce côté, cette image est vraie sans être réelle. Telle est la vérité des *Confessions*; celle de la *Correspondance* se rapproche beaucoup plus de

la réalité, et c'est pour cela que je la préfère.

Cette réalité aussi bien n'est pas défavorable à Rousseau; et l'homme que nous voyons dans la *Correspondance* vaut souvent beaucoup mieux que le personnage qui nous est montré dans les *Confessions*. D'abord, un des bons sentiments qui se trouvent dans ses lettres et qui contredisent fort ses *Confessions*, c'est qu'il ne faut pas faire confidence au public de ses sentiments intimes. « Comme ce que j'ai eu de plus estimable, dit Rousseau à M. Moultou, a été un cœur très-aimant, tout ce qui peut m'honorer dans les actions de ma vie est enseveli dans des liaisons très-intimes, et n'en peut être tiré sans révéler les secrets de l'amitié, qu'on doit respecter, même après qu'elle est éteinte, et sans divulguer des faits que le public ne doit jamais savoir. J'espère pouvoir un peu causer avec vous de tout cela dans nos bois, si vous avez le courage de venir ce printemps. » Comment donc Rousseau, qui ne voulait parler des aventures de sa vie qu'avec un ami et dans les bois, s'est-il décidé à faire de ses aventures et de ses sentiments un récit pour le public? Cette contradiction s'explique par les progrès de la vanité, progrès presque irrésistibles dans le cœur de tout homme qui voit l'idée qu'il a de son mérite justifiée par l'admiration publique. Comment ne pas un peu se croire dieu, lorsqu'on se voit adoré, et quand surtout le siècle ne semble plus connaître qu'un seul genre de grandeur? Corneille, Molière et Racine n'ignoraient pas leur génie, il savaient leur grandeur; mais ils avaient autour d'eux d'autres grandeurs plus ou moins légitimes, celles de la cour, celles de l'armée

et celles de l'Église, qu'ils respectaient et qu'ils voyaient respectées; ils n'étaient donc pas tentés de se croire seuls grands dans le monde. Le dix-huitième siècle avait bien aussi sa hiérarchie politique, militaire et ecclésiastique : il commençait même à avoir une hiérarchie de plus, celle des gens de finance; mais comme le respect s'éloignait peu à peu de ces pouvoirs établis, soit par le mauvais esprit du siècle, soit par la faute des pouvoirs eux-mêmes, ces hiérarchies n'étaient plus des grandeurs. En même temps la littérature prenait chaque jour plus d'ascendant. Louis XV s'engourdissait dans les plaisirs, nos armées étaient battues à Rosbach, mais nos idées triomphaient dans toute l'Europe. Les grandeurs de l'esprit devenaient peu à peu les seules qui fussent respectées. De là l'incroyable puissance de Voltaire; de là aussi celle de Rousseau, plus soudaine et plus inattendue, qui se fit comme par un coup d'État, tandis que celle de Voltaire s'était établie à l'aide du temps. Rousseau savait aussi bien que personne quelle était sa puissance sur les esprits; il reconnaissait bien qu'il n'avait pas tous les moyens de crédit qu'avait Voltaire : il n'avait pas la fortune, il n'avait pas l'usage du monde; mais il était fier de pouvoir se passer de tout cela, et sa vanité jouissait d'une victoire qu'il avait gagnée tout seul du fond de son grenier. « Mon cher ami, écrit-il le 23 décembre 1761, à M. Roustan, de Genève, pour le détourner de la vie littéraire, pesez bien ce que je vais vous dire. J'ai fait quelque essai de la gloire : tous mes écrits ont réussi; *pas un homme de lettres vivant, sans en excepter Voltaire, n'a eu des moments plus brillants que*

les miens; et cependant je vous proteste que, depuis le moment que j'ai commencé de faire imprimer, ma vie n'a été que peine, angoisse et douleur de toute espèce. » Sachant sa gloire comme il la savait et goûtant sa grandeur tout en s'en plaignant, Rousseau devait naturellement se laisser aller à sa vanité; il devait peu à peu croire que sa personne était importante dans le monde, puisque ses écrits l'étaient, ne faisant pas la distinction que l'homme de lettres doit faire plus que personne entre la grandeur de la pensée humaine et la petitesse de l'homme. Une fois arrivé à croire que les événements de la vie d'un homme comme lui devaient intéresser le public, Rousseau oublia ce qu'il avait si bien dit sur l'inconvénient de faire confidence au public des secrets de son âme, et il écrivit ses *Confessions.*

J'ajoute que le genre de vanité de Rousseau et son genre de gloire se prêtaient à cette confession de sentiments devant le public. Il y a du prophète dans Rousseau : il ne veut pas seulement être lu, il veut être cru. Il y a aussi du dévot et du fidèle dans les partisans de Rousseau : ils n'ont pas seulement de l'admiration pour leur maître, ils ont de la foi. Or, quand les écrivains ont cette disposition à l'ascendant religieux et quand ils inspirent à leurs lecteurs ce goût de confiance et de soumission, il arrive naturellement que le chef de la secte passe à l'état de saint de son propre consentement, qui n'est pas difficile à obtenir, et du consentement de ses fidèles. L'homme alors fait effort pour être aussi bon, aussi grand qu'on l'imagine, et s'il ne peut pas l'être, il se drape, il se compose. Il fait le roman de son carac-

tère, n'en pouvant pas faire l'histoire, et il le donne en évangile à son église. Tel est le principe des *Confessions;* tel est aussi le principe des quatre lettres à M. de Malesherbes, qui sont des lettres préparées pour l'édification d'un des plus honorables dévots de Rousseau, et non pas des pensées écrites en courant à un ami, sous l'inspiration de la circonstance. Mais avant d'en venir à ces quatre lettres à M. de Malesherbes, je veux prendre çà et là dans la correspondance de Rousseau quelques témoignages de l'homme contre le saint ou le chef de secte, non pas pour opposer l'homme au saint et pour détruire l'un par l'autre : j'ai un meilleur dessein, je veux montrer que dans Rousseau l'homme simple et laissé à lui-même vaut mieux que le saint qui s'arrange et se compose.

Un des sentiments du chef de secte, un de ceux qu'il a le plus vivement exprimés et qu'il a le plus inspirés à ses partisans, est assurément la haine des grands et des riches. C'est par là qu'il a fait école et secte, parce que son éloquence a rencontré une des mauvaises passions du peuple, l'envie; c'est par là qu'il a eu une influence révolutionnaire : non pas que Rousseau soit dans le dix-huitième siècle le seul qui déclame contre les grands et les riches; c'était le ton de la littérature, qui semblait commencer à croire que dans la société toutes les vertus sont en bas et tous les vices sont en haut, comme si les hommes n'étaient pas les mêmes en haut qu'en bas, comme si la forme des vices en changeait la nature, et comme si le péché brutal n'était pas aussi détestable que le péché raffiné. Les boudoirs ne sont pas

plus prédestinés au vice que les mansardes ne sont prédestinées à la vertu : tout dépend de ceux qui les habitent; mais dans la guerre que Rousseau avait déclarée à la civilisation, il était nécessaire de montrer que les plus civilisés étaient naturellement les plus méchants; or, étant moins civilisés, ou plutôt jouissant moins de la civilisation, les pauvres devaient être meilleurs que les riches. De là les fréquentes apostrophes que Rousseau, dans ses ouvrages, fait aux grands et aux riches. Dans sa *Correspondance*, il est plus indulgent et plus juste. « Je vous dirai que je n'aime pas la fin de votre lettre, écrit-il en 1758 à M. Romilly, fils d'un horloger de Genève, qui lui avait envoyé des vers, et qui, de plus, dans sa lettre avait fort déclamé contre les riches, croyant en cela se montrer le fidèle disciple de Rousseau. Vous me paraissez juger trop sévèrement les riches; vous ne songez pas qu'ayant contracté dès leur enfance mille besoins que nous n'avons point, les réduire à l'état des pauvres, ce serait les rendre plus misérables qu'eux. Il faut être juste envers tout le monde, même envers ceux qui ne le sont pas pour nous. Eh! monsieur, si nous avions les vertus contraires aux vices que nous leur reprochons, nous ne songerions pas même qu'ils sont au monde, et bientôt ils auraient plus besoin de nous que nous d'eux. Encore un mot, et je finis. Pour avoir droit de mépriser les riches, il faut être économe et prudent soi-même, afin de n'avoir jamais besoin de richesses [1]. » Nous voilà loin de cette excommunication

1. *Correspondance*, édition Furne, p. 286, t. IV.

envieuse de la richesse, qui est le thème favori de la littérature démagogique. Vous méprisez les vices des riches, soit, si vous avez les vertus des pauvres[1]; sans cela, ce sont des vices qui s'irritent contre d'autres vices; ce sont les péchés d'en bas qui envient les péchés d'en haut. La charité du riche est d'assister le pauvre, la charité du pauvre est de supporter le riche. Cette charité-là n'est pas une moindre vertu que l'autre, car il est plus difficile d'aimer son prochain heureux et florissant que de l'aimer pauvre et malheureux, et, chose admirable, ces deux charités s'appellent mutuellement. La charité du riche rend plus facile la charité du pauvre. Le pauvre qui se voit aimé et assisté supporte volontiers la richesse de son prochain, non pas parce qu'il entre en partage de la fortune par l'aumône: comme l'aumône garde toujours plus qu'elle ne donne, elle risque d'exciter l'envie au lieu d'exciter la reconnaissance, si elle n'est point accompagnée chez le riche d'un sentiment de vraie compassion; mais si la compassion est vraie chez le riche, la résignation sera vraie aussi chez le pauvre; les bons riches font les bons pauvres, et les bons pauvres font les bons riches. Je donne volontiers à qui comprend le devoir de respecter mon bien; je défends au contraire mon bien contre qui prétend le partager. Quand le pauvre allègue son droit à l'assistance, je lui oppose mon droit de propriété : les droits se heurtent et se repoussent;

1. « Quid tibi prodest si eges facultate et ardes cupiditate ? » — « Forte in divite est pecunia et non avaritia : et in paupere non est pecunia, sed avaritia. » (Saint Augustin, sur le psaume 51.)

les devoirs s'entendent et se concilient, ils font la paix de ce monde et la béatitude de l'autre. Je me figure le bon riche et le bon pauvre assis l'un près de l'autre au paradis; car ne pensez pas, Lazare, que ce soit seulement parce que vous êtes pauvre que vous reposez au sein de notre père Abraham; c'est parce que vous avez eu les vertus de votre état, c'est parce que vous avez été patient et résigné au lieu d'être envieux et hargneux, c'est parce que vous avez plaint le riche au lieu de le maudire, et que vous avez pardonné à sa dureté de cœur. Voilà pourquoi, Lazare, selon le beau tableau que fait saint Chrysostôme de votre mort et de celle du mauvais riche, les anges portent votre âme au ciel avec des concerts mélodieux et des cantiques d'allégresse, tandis que les démons emportent aux enfers l'âme du mauvais riche, en dépit de tous les esclaves et de tous les serviteurs qui escortent son cercueil [1]. Mais ne croyez pas qu'il n'y ait point de démons pour le mauvais pauvre comme pour le mauvais riche, et que les joies du ciel soient dues à ceux qui n'ont point eu les biens de la terre. La pauvreté et la richesse ne sont ni une vertu ni un vice, l'une qui doit toujours être récompensée, quoi qu'elle fasse, et l'autre toujours puni, quoi qu'il fasse aussi. La pauvreté et la richesse sont des professions et non des qualités.

Rousseau, dans sa *Correspondance*, semble prendre une sorte de malin plaisir à déconcerter ses disciples

1. « Funus divitis antecedit lugubris turba servorum, feretrum pauperis præcedit angelorum psallentium multitudo. » (Saint Chrysostôme, sermon 121.)

et à les décourager de l'imitation ou de la pratique de ses maximes. J'ai tort de parler ainsi : Rousseau n'a point en cela de parti pris; il arrive seulement que, dans sa *Correspondance*, il ne consulte que son bon sens, tandis que dans ses livres il songe au public, dont il faut piquer la curiosité par le paradoxe. Avec ses amis, il ne songe qu'à bien les avertir, et de plus il ne laisse pas de ressentir une mauvaise humeur fort naturelle contre ceux qui discréditent ses principes en les exagérant. Ainsi, ayant lu la *Nouvelle Héloïse*, beaucoup de bons jeunes gens s'imaginaient qu'il n'y avait rien de plus beau que les amours de Saint-Preux et de Julie, et que c'était là ce que Rousseau avait voulu glorifier : ils faisaient de Rousseau l'apôtre de l'amour romanesque, rôle vulgaire et banal en littérature, dangereux et corrupteur dans le monde. Aussi Rousseau le répudiait-il de toutes ses forces, et il en avait le droit, car, dans la *Nouvelle Héloïse*, la doctrine de l'auteur n'est pas de glorifier la faute, mais de glorifier le repentir et la réparation. Il n'a pas pris pour son ideal la maîtresse de Saint-Preux, mais la femme de M. de Wolmar. Voyez de quel ton ironique il gourmande un de ses prétendus disciples qui l'avait pris pour confident de ses amours romanesques, croyant le trouver indulgent de ce côté. On choisit toujours pour son directeur celui qu'on croit le plus disposé à nous pardonner, et on ne se confesse dans le monde qu'à ceux qui doivent nous absoudre. M. Deleyre était un Saint-Preux qui croyait avoir trouvé une Julie, et qui l'écrivait à Rousseau. Voici la réponse de Rousseau : « Enfin donc vous vous êtes choisi une maîtresse

tendre et vertueuse! Cela n'est pas étonnant; toutes les maîtresses le sont. Vous vous l'êtes choisie à Paris! Trouver à Paris une maîtresse tendre et vertueuse, c'est n'être pas malheureux. Vous lui avez fait une promesse de mariage? Cher Deleyre, vous avez fait une sottise; car si vous continuez d'aimer, la promesse est superflue; si vous cessez, elle est inutile, et peut vous donner de grands embarras..... Vous avez signé cette promesse de votre sang! Cela est plus que tragique; je ne sais si le choix de l'encre dont on écrit fait quelque chose à la foi de celui qui signe. Je vois bien que l'amour rend enfants les philosophes, tout aussi bien que nous autres. Cher Deleyre, sans être votre ami, j'ai de l'amitié pour vous, et je suis alarmé de l'état où vous êtes. Ah! de grâce, songez que l'amour n'est qu'illusion, qu'on ne voit rien tel qu'il est tant qu'on aime; et, s'il vous reste une étincelle de raison, *ne faites rien sans l'avis de vos parents.* » Que dites-vous de cette conclusion prosaïque? Dans les amours romanesques, les parents sont toujours les ennemis et les tyrans: Rousseau en fait les conseillers et les arbitres souverains de la conduite de son disciple. Le plus simple bourgeois ne parlerait pas autrement, et le mérite de Rousseau en cet endroit est de ne pas parler mieux.

Il avait prêché dans l'*Émile* une éducation fort contraire aux usages du temps, mais il craignait que ses imitateurs, sous prétexte de faire de petits Émiles, ne fissent de petits sots, qui, ayant l'inconvénient de ne point ressembler aux sots ordinaires et de ne point s'adapter à la société du temps, seraient doublement malheureux. Il avait raison. L'originalité

dans la sottise est une grande cause de malheur. Il craignait surtout, voyant les gens frivoles s'emparer de son système d'éducation comme d'une mode, que tout ce qu'il y avait dans ce livre de sage et de vrai, le respect de l'enfance et de la jeunesse, le soin qu'il faut avoir de cette simplicité de cœur et d'esprit qui fait la force de l'enfant et qu'il faut bien se garder d'altérer, mais qu'il faut aider à croître et à s'affermir, que toutes ces bonnes et grandes maximes, qui ne sont pas l'enseigne de son livre, mais qui en sont le fond, ne fussent mises en oubli par ses disciples. Il ne pouvait pas leur dire : Prenez garde ! il y a dans mon livre bien des choses qui sont pour le spectacle; attachez-vous au fond, laissez le dehors; il leur disait : « Vous m'inspirez pour M. et madame de Gollowkin toute l'estime dont vous êtes pénétré pour moi ; mais, flatté de l'approbation qu'ils donnent à mes maximes, je ne suis pas sans crainte que leur enfant ne soit peut-être un jour la victime de mes erreurs. Par bonheur je dois, sur le portrait que vous m'avez tracé, les supposer assez éclairés *pour discerner le vrai et ne pratiquer que ce qui est bien*. Cependant, il me reste toujours une frayeur fondée sur l'extrême difficulté d'une telle éducation : c'est qu'elle n'est bonne que dans son tout, qu'autant que l'on y persévère, et que s'ils viennent à se relâcher ou à changer de système, tout ce qu'ils auront fait jusqu'alors gâtera tout ce qu'ils voudront faire à l'avenir. *Si l'on ne va jusqu'au bout, c'est un grand mal d'avoir commencé.* »

Plus tard encore, en 1770, même soin à décourager ses imitateurs, en leur montrant que l'éducation

d'Émile est plutôt inventée pour contredire les éducations ordinaires que pour s'y substituer, que c'est une censure du mal plutôt qu'un modèle du bien. « S'il est vrai que vous ayez adopté le plan que j'ai tâché de retracer dans l'*Émile*, écrit-il à un abbé qui l'avait consulté sur l'éducation, j'admire votre courage, car vous avez trop de lumières pour ne pas voir que, dans un pareil système, il faut tout ou rien, et qu'il vaudrait cent fois mieux reprendre le train des éducations ordinaires, et faire un petit talon rouge, que de suivre à demi celle-là, pour ne faire qu'un homme manqué. Ce que j'appelle le tout n'est pas de suivre servilement mes idées ; au contraire, c'est souvent de les corriger, mais de s'attacher aux principes et d'en suivre exactement les conséquences avec les modifications qu'exige nécessairement toute application particulière. »

Rousseau est un apôtre ou un chef de secte d'une espèce toute particulière. Il veut persuader le public et il dissuade les individus : singulier procédé qui, si on l'examine de près, peut nous révéler la pensée de Rousseau. Il ne veut pas, il l'a dit cent fois, détruire la civilisation ; il veut cependant en retarder les progrès ou en empêcher les raffinements. Il est homme de réaction plutôt que d'innovation ; il veut discréditer l'éducation molle et oisive qui était à la mode de son temps, et pour cela il prêche dans l'*Emile* une éducation plus forte et plus active. Il élève son disciple à la campagne, il exerce son corps autant que son intelligence, il fait travailler ses mains autant que son esprit. Voilà, comme il le dit dans sa lettre de 1770, voilà *quels sont les principes;*

mais il ne veut pas que tous les enfants soient élevés comme Émile, c'est-à-dire selon les mêmes formes, et qu'ils soient tous des campagnards et des menuisiers, parce qu'Émile est campagnard et menuisier : « Ce sont là les conséquences qu'il faut nécessairement modifier dans les applications particulières. » On a dit qu'il y a un genre de dévotion qui anéantit le véritable esprit chrétien ; on peut dire aussi qu'il y a une manière d'imiter l'*Emile* qui contredit la doctrine même de l'*Emile*. La lettre tue l'esprit. De plus, en face d'une application particulière, en face d'un enfant qui va être élevé selon son formulaire, Rousseau tremble du mal qu'il va faire par ses imitateurs maladroits. La réalité l'avertit et le corrige. Dans son roman, il était à son aise pour accommoder les événements au caractère qu'il voulait donner à son héros. Comme il créait tout, rien ne lui résistait. Il sait bien qu'il n'en est pas de même dans une éducation réelle. Les événements et les caractères ne se prêtent pas à la volonté du maître, et de là une lutte perpétuelle entre le système et la nature des choses et des hommes, de là je ne sais combien de difficultés. Le système l'emporte-t-il, ce n'est qu'à l'aide d'une contrainte dont la nature, trop violemment asservie, prend tôt ou tard sa revanche. Aussi Rousseau craint-il que l'enfant élevé à l'instar d'Émile « ne soit quelque jour victime de la doctrine qu'il a prêchée. » Il demande donc, ou bien « qu'on sache discerner le vrai, » ou bien qu'on prenne l'éducation tout entière d'Émile, qu'on soit le maître de la nature de l'enfant et le maître des événements aussi absolument qu'on l'est dans un

roman : chose impossible ; mais c'est précisément parce que la chose est impossible qu'il la demande, bien sûr qu'il sera refusé, et que de cette façon il dégagera sa responsabilité. Cette peur d'être responsable de ses doctrines est un des traits caractéristiques de Rousseau dans sa *Correspondance.* Il est hardi jusqu'au paradoxe dans ses livres, il est timide et circonspect jusqu'au lieu commun dans ses lettres, et je ne lui en sais pas mauvais gré. Il y a là la différence toute naturelle qui existe entre le public et les individus : le public, grosse abstraction qui représente tout le monde et personne, qu'on prêche et que l'on conseille, sans se croire chargé et responsable du sort de personne ; les individus, au contraire, qui, aussitôt qu'ils sont en jeu, représentent un sort à décider et une responsabilité à encourir.

Dans ses ouvrages, Rousseau semble parfois prêcher la morale antique, avec toutes ses duretés, déguisées sous le nom de patriotisme. A l'entendre, l'État doit l'emporter sur la famille et le citoyen sur l'homme. De là, parmi ses enthousiastes, beaucoup d'honnêtes bourgeois qui pensaient devoir se draper dans les vertus antiques, en paroles, du moins ; de là aussi, pendant la Révolution, cette école d'imitateurs de Sparte et de Rome, qui se croyaient de grands citoyens et n'étaient que des sots, dont quelques-uns devinrent d'affreux bourreaux. En 1766, un de ces singes maladroits de la vertu antique consulta Rousseau sur ce qu'il devait faire. Il voulait, disait-il, délivrer sa patrie esclave, et pour cela il abandonnait sa femme et ses enfants, renonçait à ses devoirs d'époux et de père, s'en faisait gloire, et

demandait à Rousseau de l'admirer, car c'est pour cela qu'il consultait Rousseau; il lui demandait moins un conseil qu'un certificat de grand citoyen. La réponse de Rousseau est bien admirable, et faite pour décourager à jamais de leur triste manie tous ceux qui, pour arriver à la vertu extraordinaire, commencent par se dispenser de la vertu ordinaire. « Que Cassius (c'est le nom que s'était donné l'auteur de la lettre, qui ne parlait de lui-même qu'à la troisième personne), que Cassius s'occupe du sublime emploi de délivrer sa patrie, cela est fort beau, et je veux croire que cela est utile; mais ne se permettre aucun sentiment étranger à ce devoir, pourquoi cela? Tous les sentiments vertueux ne s'étayent-ils pas les uns les autres, et peut-on en détruire un sans les affaiblir tous? *J'ai cru longtemps*, dit-il, *combiner mes affections avec mes devoirs*. Il n'y a point là de combinaisons à faire, quand ces affections elles-mêmes sont des devoirs. *L'illusion cesse, et je vois qu'un vrai citoyen doit les abolir*. Quelle est donc cette illusion, et où a-t-il pris cette affreuse maxime? S'il est de tristes situations dans la vie, s'il est de cruels devoirs qui nous forcent quelquefois à leur en sacrifier d'autres, à déchirer notre cœur pour obéir à la nécessité pressante ou à l'inflexible vertu, en est-il, en peut-il jamais être qui nous forcent d'étouffer des sentiments aussi légitimes que ceux de l'amour filial, conjugal, paternel? et tout homme qui se fait une loi expresse de n'être plus ni fils, ni mari, ni père, ose-t-il usurper le nom de citoyen, ose-t-il usurper le nom d'homme?...

« ... On dirait, en lisant la lettre de Cassius, qu'il

s'agit d'une conspiration. Les conspirations peuvent être des actes héroïques de patriotisme, et il y en a eu de telles ; mais presque toujours elles ne sont que des crimes punissables, dont les auteurs songent bien moins à servir la patrie qu'à l'asservir, et à la délivrer de ses tyrans qu'à l'être. Pour moi, je vous déclare que je ne voudrais pour rien au monde avoir trempé dans la conspiration la plus légitime ; parce que enfin ces sortes d'entreprises ne peuvent s'exécuter sans troubles, sans désordres, sans violences, quelquefois sans effusion de sang, et qu'à mon avis le sang d'un seul homme est d'un plus grand prix que la liberté de tout le genre humain. Ceux qui aiment sincèrement la liberté n'ont pas besoin, pour la trouver, de tant de machines, et, sans causer ni révolutions ni troubles, quiconque veut être libre l'est en effet. Posons toutefois cette grande entreprise comme un devoir sacré qui doit régner sur tous les autres : doit-il pour cela les anéantir, et ces différents devoirs sont-ils donc à tel point incompatibles qu'on ne puisse servir la patrie sans renoncer à l'humanité ? Votre Cassius est-il donc le premier qui ait formé le projet de délivrer la sienne, et ceux qui l'ont exécuté l'ont-ils fait au prix des sacrifices dont ils se vantent ? Les Pélopidas, les Brutus, les vrais Cassius, et tant d'autres, ont-ils eu besoin d'abjurer tous les droits du sang et de la nature pour accomplir leurs nobles desseins ? Y eut-il jamais de meilleurs fils, de meilleurs maris, de meilleurs pères que ces grands hommes ?... Aussi je conclus, quoique à regret, que votre Cassius est fou, tout au moins ; et je vous avoue qu'il m'a tout à fait l'air d'un am-

bitieux embarrassé de sa femme, qui veut couvrir du masque de l'héroïsme son inconstance et ses projets d'agrandissement. »

Quel bon sens et quel grand sens ! et comme Rousseau pénètre bien les ruses de conscience ou de charlatanisme de ce Cassius, qui, ne pouvant pas être un bon mari, s'avise d'être un grand citoyen, essayant ainsi de cacher ses vices de tous les jours sous une vertu des dimanches ! Je ne puis pas avoir les petites vertus, celles qui coûtent, parce qu'elles sont de tous les moments : eh bien ! je vais m'arranger pour avoir les grandes vertus, celles dont l'occasion est rare dans la vie, et j'en aurai le langage et l'affectation, ne pouvant pas en avoir la pratique; cela suffira au monde, qui ne juge les héros que de loin. Rousseau n'est point dupe de ce calcul de vanité et d'ambition. Sous le grand citoyen, il découvre le mauvais mari, le mauvais fils ou le mauvais père. Il arrache son masque au charlatanisme, ou, s'il y a là plus que du charlatanisme, s'il y a du fanatisme, il ôte aussi au fanatisme le sophisme ordinaire du fanatisme dont il se fait une excuse. Quel est, en effet, le sophisme ordinaire? L'homme dévoué à l'accomplissement de ce qu'il croit un devoir ne peut se permettre aucun sentiment étranger à ce devoir.

De toutes amitiés il détache son âme,

dit Orgon, expliquant le genre de fanatisme qu'il prend dans l'entretien de Tartufe,

Et je verrais mourir frère, enfant, mère et femme,
Que je m'en soucierais autant que de cela!

C'est ce sophisme, qui autorise à n'avoir affection pour rien que pour l'objet de sa dévotion, que Rousseau réfute admirablement, en montrant l'accord qu'il y a entre tous les bons sentiments. Loin qu'un devoir puisse en détruire un autre, ils se soutiennent et s'affermissent mutuellement. Les cas sont rares dans la vie, où l'homme se trouve entre deux devoirs, forcé de sacrifier l'un à l'autre. Il est ordinairement entre plusieurs devoirs, qu'il doit également remplir, sans que l'un nuise à l'autre ; mais comme le devoir pèse au cœur de l'homme, il prend parfois le parti d'opposer l'un à l'autre pour se dispenser de l'un et de l'autre, et il se dit embarrassé de choisir entre ses obligations, quand il est seulement embarrassé de les remplir toutes. L'ordre, qui s'établit très-facilement entre tous nos devoirs et que Rousseau explique admirablement, répond à cet embarras prétendu. Il n'en est pas des devoirs de l'homme comme de ses passions. Ses passions, loin de se supporter et de s'affermir l'une l'autre, comme font les bons sentiments, se repoussent et s'excluent, jusqu'à ce qu'il n'y en ait plus qu'une seule qui règne sur les ruines de toutes les autres. Le fanatisme veut faire aussi d'un des devoirs de l'homme son devoir unique et exclusif ; il transforme le devoir en passion. Est-ce pour le fortifier ? Non ; le devoir, ainsi transformé en passion, s'altère et s'affaiblit. Ne croyons pas, en effet, que la passion qui finit par l'emporter sur toutes les autres devienne pour cela plus forte et qu'elle remplisse plus doucement l'âme ; non, elle la tourmente et l'agite, au lieu de la satisfaire ; elle a beau être excessive, elle n'est pas con-

tente, et elle ne peut pas donner au cœur de l'homme le contentement qu'elle n'a pas. Ne laissons donc pas un devoir quelconque, soit celui de la religion, soit celui du patriotisme, dégénérer en fanatisme, et sachons que, selon la belle et profonde remarque de Rousseau, tout devoir qui veut en supprimer un autre n'est plus un devoir, mais un fanatisme, et même c'est à ce signe qu'il faut juger entre nos sentiments. Ceux qui n'en veulent point supporter d'autres à côté d'eux, le patriotisme qui exclut la piété, la piété qui exclut l'amour de la famille, deviennent aussitôt, par leurs excès, non plus des devoirs, mais des passions, non plus un bon sentiment, mais un fanatisme. Quiconque dit qu'il n'a pas le temps d'être bon père, tant il est occupé d'être un bon citoyen, ne le croyez pas ! et surtout que la patrie ne lui remette pas le soin de sa destinée ! N'ayant pas eu de cœur pour les siens, il n'en aura pas pour ses concitoyens, et il trahira son pays avec la même âme sèche et mesquine qui lui fait abandonner sa famille. Singulière erreur de croire qu'un vice a nécessairement une vertu pour contre-poids ! Il est impie envers Dieu, donc il doit aimer ses enfants: pourquoi cela ? Et il n'est pas plus vrai qu'une vertu ait aussi nécessairement un vice pour contrepoids. Il aime beaucoup sa famille, donc il n'aime pas sa patrie : pourquoi cela ? Disons plutôt avec Rousseau que les bons sentiments s'appellent et se soutiennent les uns les autres. Les vices luttent l'un contre l'autre dans l'âme qu'ils déchirent, et dont ils font une image de l'enfer, de même que les vertus s'unissent et s'enchaînent l'une à l'autre, faisant

l'harmonie et la paix dans l'âme humaine, dont elles font une image du ciel.

Les livres de Rousseau inspirent la misanthropie, et même ils poussent au suicide ; il a traité cette question du suicide dans la *Nouvelle Héloïse*, il semble avoir voulu laisser le lecteur en suspens, tant il y donne de bonnes raisons pour et contre. Comme le suicide a toujours un air de hardiesse et d'énergie, comme de plus au dix-huitième siècle il semblait se rattacher aux doctrines philosophiques et se séparer des doctrines chrétiennes, il y avait parmi les partisans de Rousseau des gens qui, malheureux ou non, penchaient vers le suicide, et qui consultaient le maître pour savoir s'ils devaient se tuer ou non, soit que la consultation fût un moyen d'ajournement qui ne déplaisait pas, soit que ce fût un moyen de se faire plaindre ou de se faire admirer ; il y a souvent beaucoup de vanité dans le suicide. Loin de se prêter à ces désespoirs vaniteux, Rousseau les combattait dans ses lettres avec un bon sens admirable, contredisant encore de ce côté dans sa *Correspondance* l'influence de ses livres, et parlant aux individus tout autrement qu'au public. « Soyez content, écrit-il en 1770 à un de ces suicides consultants, soyez content, monsieur, vous et ceux qui vous dirigent. Il vous fallait absolument une lettre de moi : vous m'avez voulu forcer à l'écrire, et vous avez réussi : car on sait bien que quand quelqu'un nous dit qu'il veut se tuer, on est obligé, en conscience, de l'exhorter à n'en rien faire. Je ne vous connais point, monsieur, et n'ai nul désir de vous connaître ; mais je vous trouve très à plaindre, et

bien plus encore que vous ne pensez : néanmoins, dans tout le détail de vos malheurs, je ne vois pas de quoi fonder la terrible résolution que vous m'assurez avoir prise. Je connais l'indigence et son poids aussi bien que vous, tout au moins; mais jamais elle n'a suffi seule pour déterminer un homme de bon sens à s'ôter la vie. Car enfin le pis qu'il puisse arriver est de mourir de faim, et l'on ne gagne pas grand'chose à se tuer pour éviter la mort... Mais l'opprobre... La mort est à préférer, j'en conviens ; mais encore faut-il commencer par s'assurer que cet opprobre est bien réel. Un homme injuste et dur vous persécute; il menace d'attenter à votre liberté : eh bien ! monsieur, je suppose qu'il exécute sa barbare menace ; serez-vous déshonoré pour cela ? Des fers déshonorent-ils l'innocent qui les porte ? Socrate mourut-il dans l'ignominie?... Plus je relis votre lettre, plus j'y trouve de colère et d'animosité. Vous vous complaisez à l'image de votre sang jaillissant sur votre cruel parent, vous vous tuez plutôt par vengeance que par désespoir, et vous songez moins à vous tirer d'affaire qu'à punir votre ennemi... Je conviens pourtant, monsieur, que votre lettre est très-bien faite, et je vous trouve fort disert pour un désespéré[1]. »

J'ai cité cette lettre, parce que j'y trouve une peinture exacte de ces faux désespoirs qui, depuis la fin du dernier siècle jusqu'à ces derniers temps, avaient fait invasion dans la littérature et même aussi dans la société. Il y avait dans ces faux désespoirs bien des

1. Page 827.

choses, et presque toutes petites, mais exagérées par la vanité; il y avait d'abord la mauvaise humeur que causent aux hommes les contrariétés qui sont le fonds de la vie humaine dans toutes ses conditions ; la vanité transformait ces contrariétés inévitables en malheurs exceptionnels, en injustices singulières faites par la fortune au génie ou à la vertu. Rien ne tourne plus aisément à la tristesse que la vanité trompée. De plus, la tristesse semblait une originalité; on se faisait mélancolique pour paraître un homme supérieur; les jeunes gens mêmes visaient à la misanthropie et se hâtaient de perdre l'illusion sans prendre le temps d'avoir de l'expérience. C'est ce travers des générations filles de la Révolution française que raillait avec une bonhomie charmante M. Lacretelle, quand, peignant dans ses vers ces Timons de vingt ans qui, au bal même, prenaient des airs de pénitents noirs et dansaient avec une sorte de componction sentimentale, il s'écriait gaiement:

Cédez-moi vos vingt ans, si vous n'en faites rien!

Cette manie me semble discréditée aujourd'hui. La jeunesse de nos jours n'est plus triste par préméditation, comme elle l'était autrefois, et c'est tant mieux. Je ne sais pas si elle a beaucoup de motifs d'être gaie; mais elle a grande envie de s'amuser. Le matérialisme des mœurs, qui fait la plaie de notre société plus que le matérialisme des idées, ne se prête pas à la tristesse et s'accommode aisément du plaisir, sinon de la gaieté. Il y avait dans les tris-

tesses prétentieuses d'il y a trente ans un reflet du spiritualisme que la société avait rappris à l'école du malheur ; il y a dans la jovialité qui a repris faveur un reflet du matérialisme moderne. Enfin la passion politique, qui avait sa part dans la gravité des générations d'il y a trente ans, semble aussi avoir disparu. Quand la jeunesse est en effervescence, elle chante le *Sire de Framboisi*, qui est la *Marseillaise* de nos jours.

Les faux désespérés n'étant plus qu'un portrait du temps passé, il est curieux d'en trouver la première esquisse dans Jean-Jacques Rousseau, esquisse vivante et expressive. Ce désespoir qui a besoin de se montrer, cette douleur qui, au lieu de se consumer elle-même, veut à toute force se faire plaindre et presque se faire admirer ; ce désespéré qui a soin d'être disert, cette misère qui n'est pas seulement un malheur, mais qui est aussi une injustice, si bien qu'il y a un persécuteur à haïr, et que la haine soulage involontairement la douleur ; l'homme s'érigeant en martyr au lieu d'être seulement un infortuné, mais en martyr irrité et déclamateur ; le sang du suicidé jaillissant avec adresse sur le parent cruel, la vengeance changée en un drame qu'on montre aux spectateurs convoqués à grand renfort de déclamations, tout cela qui répugne à l'idée d'un chagrin vrai et profond et qui dénote partout une vanité aigrie et enfiellée, voilà les traits expressifs sous lesquels Rousseau peint les faux désespérés qui se prétendaient ses disciples, et qu'il repousse avec dédain comme des contrefacteurs maladroits. Le grand Condé disait que l'acteur Montfleury, qui dé-

clamait pompeusement le rôle d'Auguste, lui gâtait le vers de Corneille :

Soyons amis, Cinna ; c'est moi qui t'en convie.

« Vous me gâtez mon *Discours sur l'Inégalité des conditions*, » disait Rousseau à ceux qui faisaient de tous les pauvres des saints et de tous les riches des damnés ; les vices du pauvre, croyez-le bien, ne valent pas mieux que ceux du riche. « Vous me gâtez mon *Émile*, » disait-il à ceux qui voulaient élever leurs enfants comme des paysans et des ouvriers, parce qu'il avait censuré la mollesse des éducations ordinaires. « Vous me gâtez mon suicide, celui de Caton ou de Brutus, » disait-il enfin à ceux qui se faisaient désespérés pour déclamer à leur aise, et qui parlaient de se tuer afin d'avoir le plaisir de se faire plaindre. Rousseau avait-il raison de combattre ainsi l'exagération de ses imitateurs ? Oui, assurément ; il montrait par là ce qu'il avait voulu : réformer et non pas détruire, retarder les raffinements de la civilisation, et *non pas replonger le monde dans la première barbarie* [1], tempérer les effets de l'inégalité des conditions humaines et non pas établir un niveau impossible, s'opposer à la mollesse et non pas introduire la grossièreté. Cependant, s'il avait le droit de gourmander ses imitateurs maladroits, ceux-ci à leur tour avaient bien aussi quelque droit de répondre

1. Troisième dialogue, *Rousse* *Jean-Jacques*, p. 131. Édition Furne.

au philosophe que, s'ils s'étaient trompés sur ses intentions, c'était sa faute. En effet, au lieu d'exprimer simplement ses idées, Rousseau les avait exagérées jusqu'au paradoxe; il avait voulu non-seulement qu'elles fussent vraies et utiles, mais qu'elles parussent neuves, hardies, singulières. Il avait cherché et trouvé le succès dans l'étonnement du siècle, dans l'exaltation de ses lecteurs. Pouvait-il ensuite demander à ses lecteurs de discerner dans ses ouvrages *ce qui était vrai et de ne pratiquer que ce qui était bien?* Il les avait enivrés à dessein : pouvait-il exiger qu'ils pensassent et qu'ils agissent comme s'ils étaient à jeun?

J'ai voulu jeter un coup d'œil sur la *Correspondance* de Jean-Jacques Rousseau, et y retrouver l'homme derrière l'écrivain et le philosophe, parce que je suis persuadé que l'homme y gagne. J'arrive maintenant aux quatre lettres écrites à M. de Malesherbes.

Ces lettres, qui *contiennent le vrai tableau du caractère de Jean-Jacques et les vrais motifs de toute sa conduite* (tel est le titre même que leur donne Rousseau), ont été écrites avant les *Confessions*, et en sont la première pensée; elles témoignent de ce besoin que ressentait déjà Rousseau de se faire l'historien de sa vie et de se montrer sous le jour qu'il voulait choisir. La correspondance ordinaire de Rousseau est rédigée avec soin, sinon avec calcul, car il faisait des brouillons de toutes ses lettres, et il en gardait des copies. Les quatre lettres à M. de Malesherbes sont encore moins de premier mouvement que les autres. M. de Malesherbes était le protecteur le plus puissant et le

plus fervent de Rousseau, ou plutôt il était un de ses sectaires, car c'est la gloire de Jean-Jacques Rousseau et la marque de l'ascendant de ses écrits, que la plupart de ses protecteurs ont été ses sectaires, madame de Luxembourg et madame de Boufflers, Malesherbes et le prince de Conti; c'étaient, si je puis ainsi parler, des paroissiens qui protégeaient leur curé. Les lettres que Rousseau adresse à M. de Malesherbes expriment fort bien cette attitude particulière de Rousseau avec ses patrons. Les patrons prenaient Rousseau pour un personnage singulier qui excitait leur curiosité en même temps que son génie les attirait : ils voulaient le connaître et l'expliquer. Se prêtant alors à cette curiosité, qui lui donnait une grande prise sur eux, Rousseau s'interprétait et s'exposait; il faisait de lui-même la peinture qui pouvait le plus attirer l'intérêt, la pitié, mais une pitié pleine d'admiration, et surtout il avait soin de dire que personne ne le connaissait que lui-même, ce qui donnait à ses confidences le charme et l'autorité d'une révélation [1].

Avant d'entrer dans les détails de cette révélation, je crois qu'il est bon de dire quelques mots du disciple que Rousseau s'était fait en M. de Malesherbes. Je ne puis point passer devant cette généreuse figure de Malesherbes sans m'y arrêter un instant, car M. de

1. « Passant ma vie avec moi, je dois me connaître, et je vois, par la manière dont ceux qui pensent me connaître interprètent mes actions et ma conduite, qu'ils n'y connaissent rien. Personne au monde ne me connaît que moi seul. » (Première lettre à M. de Malesherbes.)

Malesherbes est, de tous les partisans de Rousseau, celui dont la vie et la mort honorent le plus le maître dont il avait embrassé les doctrines.

II

Lamoignon de Malesherbes était l'arrière-petit-fils du premier président du parlement de Paris sous Louis XIV, de M. Lamoignon, l'ami de tous les grands hommes du siècle de Louis XIV, et leur égal par son grand esprit, au dire des contemporains. Son fils, M. de Lamoignon, avocat-général, fut aussi célèbre que son père par son talent et par son amour des lettres. Le fils enfin de celui-ci, M. Lamoignon de Blancmesnil, moins distingué que son père et son aïeul, fut cependant chancelier de France après d'Aguesseau. C'était un hommage rendu à son nom, et il le méritait par son caractère : il avait ce respect de la justice et ce culte éclairé des lettres qui avaient fait la gloire de sa famille. Ces traditions d'honneur et de goût soutiennent l'homme mieux que ne le ferait souvent le plus grand esprit du monde. Pendant qu'il était chancelier, M. le maréchal de Belle-Isle proposa dans le Conseil de décréter la peine de mort contre les auteurs, vendeurs et colporteurs d'ouvrages réputés mauvais et dangereux. M. de Blancmesnil s'y opposa vivement et termina la discussion en s'écriant d'un ton ferme et élevé : « Non, monsieur, on ne se joue pas

ainsi de la vie des hommes; apprenons à mieux proportionner les peines à la nature et à la gravité des délits[1]. »

Chez les Lamoignon, les vertus publiques s'appuyaient sans effort sur les vertus privées, et l'homme valait le magistrat. En 1770, au moment de la destruction des parlements, M. de Blancmesnil fut exilé à Malesherbes, et M. de Maupeou fut nommé garde des sceaux. M. de Maupeou, l'auteur de cette révolution dans la constitution de la magistrature en France, voulait être chancelier, et pour cela il fallait que M. de Blancmesnil donnât sa démission, parce que la dignité de chancelier était inamovible. Il la lui fit demander par un grand seigneur qui vint à Malesherbes et représenta à M. de Blancmesnil que s'il ne donnait pas sa démission, le roi irrité l'exilerait fort loin et séquestrerait ses rentes et ses pensions, qui faisaient sa seule fortune. M. de Blancmesnil, après l'avoir entendu, lui répondit qu'il ne pouvait s'expliquer qu'en présence de ses enfants; il les fit appeler. « Mes enfants, leur dit-il, voilà monsieur qui me demande ma démission, dont M. de Maupeou a besoin pour être nommé chancelier. Pensez-vous que je doive la donner? — Non, mon père, répondit l'un d'eux pour les autres; quand on est chancelier de France et qu'on n'a rien à se reprocher, on meurt avec ce titre. — Mais il ajoute que le roi ne me laissera pas à Malesherbes, et qu'on m'enverra dans quelque lieu fort éloigné où je serai seul. — Mon

1. *Essai sur la Vie, les Écrits et les Opinions de M. de Malesherbes*, par M. Boissy d'Anglas, t. Ier, p. 395.

père, nous vous suivrons tous, et partout où nous serons avec vous, nous vous ferons trouver Malesherbes. — Il dit encore qu'on séquestrera mes rentes, qu'on me retirera mes pensions, et qu'alors je n'aurai plus de quoi subsister. — Ah! mon père, dirent-ils tous ensemble en se précipitant dans ses bras, tout ce que nous avons n'est-il pas votre bien? — Vous le voyez, reprit M. de Blancmesnil; il n'y a aucun motif pour que je donne ma démission, vous pourrez le dire à M. de Maupeou; mais veuillez en même temps lui exprimer toute ma reconnaissance pour la vive satisfaction qu'il me fait éprouver en ce moment [1]. »

Ce trait nous fait entrer dans l'intérieur de cette famille des Lamoignon, et nous montre quels sentiments d'affection et d'honneur y régnaient. M. de Malesherbes était un de ces fils affectueux et dévoués; aussi, devenu à son tour chef de famille, il a mérité que cette famille, toujours unie et toujours dévouée, se pressât pour mourir avec lui sur l'échafaud de 93, où l'accompagnèrent sa fille, son gendre, sa petite-fille et son petit-gendre, immolés tous le même jour.

Ce fut pendant que son père était chancelier que Malesherbes fut chargé de la direction de la librairie, de 1750 à 1768. Il était en même temps président de la cour des aides. Cette époque est fort importante dans l'histoire littéraire et politique du dix-huitième siècle, car c'est à ce moment que l'esprit philosophique prit son ascendant dans la littérature et dans

1. *Essai sur la Vie, les Ecrits et les Opinions de M. de Malesherbes*, par M. Boissy d'Anglas, t. Ier, p. 504.

le monde; c'est aussi de 1750 à 1768 que Rousseau publia tous ses grands ouvrages. Les personnes qui croient naïvement que les gouvernements peuvent régler la marche et les mouvements de la pensée publique seront disposées à penser que Malesherbes a beaucoup aidé aux progrès et au triomphe de l'esprit philosophique en France, et les unes le béniront de la part qu'il a prise à ce triomphe, les autres l'en maudiront. Quant à moi, qui ne crois pas que Malesherbes, comme directeur de la librairie de 1750 à 1768, eût pu arrêter la marche de l'esprit public s'il l'eût voulu, je ne crois pas non plus qu'il ait beaucoup fait pour en hâter le triomphe. Les gouvernements n'ont de puissance sur la marche des idées que quand les esprits sont faibles et irrésolus, ou divisés ou las. Alors l'administration peut aisément brider un char et un attelage qui ne veulent pas s'emporter; elle peut aisément conduire l'opinion publique et la littérature. Au dix-huitième siècle, les esprits n'étaient ni timides par faiblesse ni soumis par lassitude. Ils étaient ardents, pleins d'espérances et d'illusions. Le gouvernement le plus fort n'eût pu les maîtriser. La presse clandestine en France et la presse de contrebande en Hollande et en Suisse eussent rompu toutes les barrières. Le gouvernement aurait pu être tyrannique, il n'aurait pas été puissant. Que fallait-il donc que fît alors un directeur de la librairie? Ce que fit Malesherbes, c'est-à-dire qu'il fût tolérant et même complaisant pour les livres honnêtes, pour les sentiments sincères, pour les idées qui semblaient vraies, quoiqu'en même temps elles parussent hardies; qu'il ne s'effrayât pas

d'un peu d'audace et même de raideur, qu'il réservât sa sévérité contre les libelles calomnieux, contre l'esprit de faction, contre la littérature obscène, contre la philosophie de l'athéisme. Ce qu'un directeur de la librairie aurait dû faire alors par prudence, Malesherbes le fit par conviction et de bonne foi. Il aimait ces principes de liberté, d'égalité, de justice, que les écrivains du dix-huitième siècle proclamaient avec zèle et même avec emphase; il croyait qu'il serait bon de les appliquer dans le gouvernement, dans les lois, dans l'administration, et il pensait que c'était le droit et le devoir des écrivains de réclamer cette application. « Je félicite ma patrie, dit-il dans son discours de réception à l'Académie française, de ce qu'aujourd'hui tout ce qui mérite d'occuper et d'intéresser les hommes est du ressort de la littérature... La littérature et la philosophie semblent avoir repris le droit qu'elles avaient dans l'ancienne Grèce de donner des législateurs aux peuples. Une voix s'est élevée du milieu de vous, messieurs, du sein de cette Académie. Montesquieu a parlé, et les nations ont accouru pour l'entendre... Aujourd'hui les philosophes regardent la législation comme un champ ouvert à leurs travaux, tandis que les jurisconsultes cherchent à porter dans les leurs le flambeau de la philosophie. Osons dire qu'un noble enthousiasme s'est emparé de tous les esprits, et que le temps est venu où tout homme capable de penser et surtout d'écrire se croit obligé de diriger ses méditations vers le bien public. »

Voilà la vraie doctrine du dix-huitième siècle, voilà ce que proclamait tout haut, en pleine Acadé-

mie, un des chefs de la magistrature française, l'héritier des Lamoignon ; voilà quels étaient les principes du directeur de la librairie de 1750 à 1768. Avec de pareilles idées et avec la confiance généreuse de Malesherbes, comment, pendant sa direction, se serait-il opposé à l'essor philosophique et politique de la littérature? Comment, reconnaissant *le droit et le devoir des écrivains de diriger leurs méditations vers le bien public*, leur aurait-il interdit la pratique de ce droit et de ce devoir? Nous sommes peut-être en train aujourd'hui de voir ce droit et ce devoir des écrivains discrédités par l'insouciance du public ou abolis par les craintes de l'autorité. L'ascendant de la littérature sur la politique et la législation, après avoir duré plus de cent ans, depuis le milieu du dix-huitième siècle jusqu'à nos jours, est partout critiqué et contesté. La littérature a eu son règne dans la seconde moitié du dix-huitième siècle jusqu'à 89, et son gouvernement sous la monarchie constitutionnelle pendant plus de trente ans. Elle se laisse aujourd'hui détrôner à la fois et destituer, c'est-à-dire qu'elle perd son influence et son pouvoir. Puisque nous assistons à la fin peut-être de l'empire de la littérature, ce doit nous être une raison de plus de nous reporter à ses jours de puissance, et de rendre hommage à ceux qui ont aidé à cette puissance.

Quand M. de Malesherbes prit la direction de la librairie, il s'était fait des principes sur cette matière, et il voulait les appliquer. La presse n'était pas libre ; les livres ne pouvaient paraître qu'autorisés par une censure. Comment exercer cette censure? « Les uns,

dit-il dans le premier de ses cinq mémoires sur la librairie[1], croient que les censeurs doivent être chargés non-seulement de veiller à ce qu'il ne s'imprime rien de contraire à la religion et aux bonnes mœurs, mais encore d'empêcher que le goût ne se déprave, en sorte que j'ai ouï dire sérieusement qu'il est contre le bon ordre de laisser imprimer que la musique italienne est la seule bonne, et il se trouve des gens qui s'en prennent à l'autorité de ce que tel poëme ou tel roman imprimé est détestable... D'autres se sont fait une idée moins pompeuse de la censure : ils conviennent qu'il faut la restreindre à empêcher ce qui est réellement mal ; mais ils vont jusqu'à écrire qu'un censeur ne doit permettre à un auteur que ce qu'il se permettrait lui-même, qu'il répond de la dureté des expressions de l'ouvrage qu'il approuve, de l'injustice de sa critique, du manque d'égards ; en un mot, ils pensent que tout ce qu'on pourrait reprocher à un auteur doit l'être à son censeur. »

Malesherbes a raison : la censure, quand elle existe, ne doit interdire que ce qui est réellement mal dans les ouvrages, et elle ne doit pas s'inquiéter de ce qui tient à la forme et au style ; mais c'est l'inconvénient de la censure qu'elle a toujours l'air d'approuver ce qu'elle permet. Pour prévenir cet inconvénient, l'usage s'était introduit de donner quelquefois des autorisations verbales. Dans ce cas,

1. Les mémoires sur la librairie avaient été rédigés en 1758 pour le dauphin, fils de Louis XV et père de Louis XVI, de Louis XVIII et de Charles X.

l'auteur remettait son ouvrage manuscrit au directeur de la librairie; celui-ci le faisait examiner par un censeur qui n'était connu que de lui, et, sur son rapport, il autorisait verbalement la publication; mais le livre ne pouvait porter sur le frontispice que le nom d'une ville étrangère. Le parlement pouvait ensuite, s'il le voulait, poursuivre, condamner le livre et même le faire brûler par la main du bourreau. Ni l'administration ni le censeur ni l'auteur n'étaient inquiétés, l'un pour avoir écrit et l'autre pour avoir approuvé. Tout restait secret; c'était un peu, il est vrai, le secret de la comédie. Le livre était seul coupable et seul puni. Les mœurs approuvaient ce procédé. Le nom du censeur était surtout un secret d'honneur pour le directeur de la librairie. Un jour, madame de Pompadour, croyant avoir à se plaindre d'un ouvrage qui venait de paraître avec une permission tacite, voulut connaître le nom du censeur et le demanda à M. de Malesherbes, qui refusa de le nommer, et comme madame de Pompadour insistait encore : « Je ne vous le dirai pas, madame, répliqua Malesherbes d'un ton assuré. Le censeur dont il s'agit n'a eu aucun tort, et je ne consentirai jamais à l'exposer à votre ressentiment. »

On voit par le récit que je viens de faire combien les fonctions du directeur de la librairie étaient importantes. Il pouvait beaucoup servir et beaucoup desservir les écrivains. M. de Malesherbes les servit beaucoup, tous ceux du moins qu'il estimait et qu'il aimait, par goût et par conviction d'abord : il avait leurs idées et leurs sentiments; il les servit aussi,

parce qu'il comprit de bonne heure que le gouvernement pouvait aisément gêner la presse sincère et honnête, mais qu'il ne pouvait pas arrêter la presse clandestine. Les gouvernements peuvent beaucoup contre le bien et peu contre le mal, parce que le bien se montre et donne prise sur lui, tandis que le mal se cache et se dérobe. « Ce qui me détermine, dit M. de Malesherbes dans un de ses mémoires sur la librairie, à proposer sur les livres jansénistes le parti de la tolérance, est l'impossibilité d'en prendre un autre. On se plaint de la police qui laisse paraître toutes sortes de livres, et on ne songe pas que dans tous les temps les mêmes abus ont régné... Il n'y a encore eu aucun ministère qui ait pu contenir les auteurs ni se rendre maître de la presse, et cela devient tous les jours plus difficile dans un siècle où tout le monde, jusqu'aux paysans, sait lire et où chacun se pique de savoir penser. »

Ayant à choisir entre la presse honnête et la presse clandestine, Malesherbes favorisait la première, afin de décourager et de discréditer la seconde. Dans cette faveur même, il avait ses préférences. Ainsi il préférait Rousseau à Voltaire, et je ne lui en fais pas un reproche; il corrigeait lui-même les épreuves de l'*Émile*, et il restait froid aux supplications que Voltaire lui faisait contre les éditions subreptices et souvent interpolées de ses ouvrages [1]. Voltaire voulait avoir deux sortes d'éditions : l'une permise et où l'auteur se contenait et se modérait à dessein, l'au-

1. Voyez la *Correspondance inédite* de Voltaire, t. Ier, p. 229 et suivantes; chez Furne, 1856.

tre clandestine et où il donnait libre carrière à ses opinions et même à ses caprices; l'une faite en France et pour la France, l'autre faite en Hollande; l'une plus honnête, l'autre plus curieuse. Cependant il ne pouvait pas toujours mener de front ces deux sortes de publications, sans que l'une heurtât l'autre. Tantôt l'édition curieuse devançait l'édition honnête, tantôt même elle s'y mêlait. Voltaire alors ne manquait pas de désavouer l'édition curieuse. C'était, disait-il, un valet qui avait dérobé son manuscrit; c'était un libraire qui avait acheté ce manuscrit informe et l'avait fait arranger par quelque barbouilleur de papier; mais personne n'était la dupe de ces désaveux. « Je sais bien qu'on a dit au roi ainsi qu'à madame de Pompadour, dit Voltaire dans une de ses lettres à M. de Malesherbes, que je n'étais pas si fâché de cette édition que je le paraissais [1]. » Parfois pourtant Voltaire disait vrai, en répudiant telle ou telle édition tronquée et défigurée; car, habitués à être désavoués, même quand ils publiaient exactement les ouvrages de Voltaire, les libraires avaient fini par prendre avec lui quelques-unes des libertés qu'il prenait avec le public, sachant bien qu'ils ne seraient ni plus ni moins reniés pour le faux que pour le vrai, et que surtout le public n'en croirait rien. Dans ces cas-là, Voltaire devenait éloquent, d'abord parce qu'il disait vrai et de plus parce qu'il avait peur des périls que lui créait son imprudence ou la cupidité d'autrui. « On a per-

1. Édition de l'*Essai sur les mœurs*, par Néaulme, libraire de La Haye. Lettre du 29 mars 1754.

suadé au roi, dit-il encore dans une de ses lettres à M. de Malesherbes, que cette indigne édition était mon ouvrage et que j'avais du moins connivé à sa publication. Quoique le contraire soit démontré, je suis perdu sans ressource, car je sais bien que les plaies faites par la calomnie sont incurables ; mais le cri de mon innocence, la seule consolation qui me reste, n'en sera que plus fort. Je vous conjure, monsieur, de prêter à ce cri douloureux votre voix bienfaisante. Certainement on ne vous demandera pas des nouvelles de cette affaire. Quand la calomnie a été aux oreilles des rois, elle se repose dans leur cœur, et on ne va point aux informations, s'il ne se trouve pas une âme, comme la vôtre, courageuse dans sa pitié, qui prenne sur elle le soin généreux de dire et de faire dire au roi combien je suis innocent et calomnié [1]. »

Malesherbes ne se contentait pas de protéger ces doctrines de justice et de liberté qui plaisaient à son âme généreuse ; il les défendait lui-même au besoin, et il n'hésita pas, au nom de la cour des aides qu'il présidait, à réclamer la liberté d'un obscur colporteur arrêté par les commis des fermes, innocent du délit qu'on lui imputait et jeté dans les cachots de Bicêtre pour étouffer sa plainte. Dans ses remontrances, Malesherbes ne plaidait pas seulement la cause d'un innocent, il plaidait pour la liberté individuelle contre les lettres de cachet, et c'est alors qu'il fit entendre ces belles paroles qui sont restées célèbres et qui méritent de n'être jamais oubliées,

1. 28 février 1754.

parce qu'elles expriment de la manière la plus vive les inconvénients attachés au despotisme, aussi à craindre par ses abus que par son principe : « Avec les lettres de cachet employées et multipliées comme elles le sont, sire, aucun citoyen n'est assuré de ne pas voir sa liberté sacrifiée à une vengeance, car personne n'est assez grand pour être à l'abri de la haine d'un ministre ni assez petit pour n'être pas digne de celle d'un commis des fermes. »

La destruction des parlements et de la cour des aides ôta à M. de Malesherbes la tribune politique, où il faisait retentir les maximes qui lui étaient chères ; mais il reprit la parole quand Louis XVI, en montant sur le trône, rappela les parlements. Il continua à défendre les principes de justice et de liberté qu'il voulait appliquer dans l'administration. Une de ses plus belles remontrances, j'allais dire une de ses plus belles harangues politiques, est celle qui a pour titre : *De la Législation de l'impôt*, et qui offre un tableau curieux de la complication et de la confusion des impôts sous l'ancienne monarchie. Il y a dans l'exorde de cette remontrance un mot qu'on ne peut pas lire sans émotion : « Je viens, dit M. de Malesherbes, plaider la cause du peuple au tribunal de son roi. » Hélas ! plusieurs années après, Malesherbes vint plaider la cause du roi au tribunal du peuple, et il ne gagna pas plus l'une que l'autre. Tristes et mystérieux défis que la vertu et la sagesse engagent contre la force des choses et qu'elles perdent presque toujours, sans, grâce à Dieu, se décourager jamais ! Et rien ne prouve mieux, selon moi, que les grandes qualités de l'homme lui viennent de

Dieu que cette perpétuelle défaite de la vertu et de la sagesse dans leur lutte ici-bas contre les événements et leur perpétuelle résistance : il y a longtemps que la vertu et la sagesse, si elles étaient purement humaines, se seraient lassées de la lutte[1].

Malesherbes prévoyait la révolution et voulait que le roi la prévînt par une réforme décisive dans le gouvernement. Je lis dans un mémoire adressé au roi en 1787, au moment où commençait entre le roi et le parlement une lutte qui finit par la révolution de 89, je lis quelques paroles vraiment prophétiques : « La résistance opposée aujourd'hui, dit M. de Malesherbes, à l'enregistrement des édits est d'un genre absolument différent de toutes les affaires qu'on a eu à traiter avec les parlements depuis la mort de Louis XIV. Dans toutes les autres, c'était le parlement qui échauffait le public; ici, c'est le public qui échauffe le parlement...Il n'est pas question d'apaiser une crise momentanée, mais d'éteindre une étincelle qui peut produire un grand incendie. Le roi trouvera peut-être que je me sers ici de ces grandes expressions si souvent employées dans les remontrances des cours, qu'elles ne font plus aucune impression; mais je le supplie de ne point regarder les termes dont je me sers comme une exagération : je ne me mets en avant pour lui dire de tristes vérités que parce que je vois un danger imminent dans la situation des affaires, que parce que

1. « Unde esset magnum perseverare, nisi inter molestias, tentationes et scandala esset perseverandum? » (Saint Augustin, sur le psaume 51.)

je vois un orage qu'un jour la toute-puissance royale ne pourra calmer, et parce que des fautes de négligence ou de lenteur, qui ne seraient regardées que comme des fautes légères dans d'autres circonstances, peuvent être aujourd'hui des fautes irréparables qui répandront l'amertume sur toute la vie du roi, et précipiteront son royaume dans des troubles dont personne ne peut prévoir la fin... On dira que le danger que j'annonce ne peut pas être prochain. Celui qui l'assurerait me paraîtrait bien téméraire. Quoi qu'il en soit, ce pourrait être une consolation pour un homme de mon âge, mais non pour le roi[1]. »

Qu'est-ce que la prophétie en politique, si ces paroles n'en sont pas une? En politique, malheureusement, la difficulté n'est pas d'avoir des prophètes, c'est d'y croire à temps, pas plus tôt qu'il ne faut, ce qui serait appliquer le remède avant le mal, pas plus tard, ce qui serait l'appliquer après. Tout se prévoit et tout se prédit. Je ne connais pas un grand événement qui n'ait eu mille et un prophètes. La révolution de 1848 et le coup d'État du 2 décembre 1851 avaient été souvent prédits. Rien n'est donc si ordinaire en ce monde que les prophètes et les prophéties. Le mérite est la coïncidence de la prophétie et de l'événement, c'est-à-dire l'à-propos. Tout est là. Je ne veux pas tomber dans la banalité, mais je dirais volontiers qu'il n'y a de prophéties que celles qui s'accomplissent à courte échéance : ce sont celles-là seulement qu'il eût fallu croire ; les

1. Boissy d'Anglas, t. II, p. 83, etc.

autres courent les rues, et j'en fais fi. La sagesse humaine, en effet, n'est pas si courte qu'elle en a l'air ; elle prévoit et prédit beaucoup. Ce qui la trompe et ce qui la rend inutile, c'est l'ignorance des moments. En 1787, Malesherbes avait cette connaissance des moments, et c'est là ce qui fait une prophétie de ses paroles.

Je ne veux pas quitter l'histoire de cette prophétie sans raconter une anecdote. Au Temple, en 1793, c'est-à-dire six ans après, Louis XVI repassant dans sa pensée les événements de son règne, le souvenir de ce mémoire de M. de Malesherbes lui revint à l'esprit, et comme le noble vieillard s'était fait déjà son avocat, et venait tous les matins conférer avec lui, il lui parla de ce mémoire et lui témoigna le désir de le relire. M. de Malesherbes, qui prévoyait les regrets que cette lecture allait causer au roi, s'efforça de le détourner de cette idée. Louis XVI insista ; M. de Malesherbes apporta ce mémoire au roi, qui le lut, et quand le lendemain M. de Malesherbes revint au Temple, le roi le contempla pendant quelque temps avec attendrissement sans lui rien dire, ferma la porte du cabinet où il le recevait, et se jeta dans ses bras en le mouillant de ses larmes.

C'est au Temple, et comme avocat de Louis XVI à la Convention, que Malesherbes est vraiment grand et héroïque. Quelle lettre pour demander à défendre le roi ! quelle simplicité dans le dévouement ! « J'ignore si la Convention, écrit-il au président de l'assemblée, donnera un conseil à Louis XVI pour le défendre, et si elle lui en laissera le choix. Dans ce cas-là, je désire que Louis XVI sache que s'il me

choisit pour cette fonction, je suis prêt à l'accepter. Je ne vous demande point de faire part à la Convention de mon offre, car je suis éloigné de me croire un personnage assez important pour qu'elle s'occupe de moi; mais j'ai été appelé deux fois au conseil de celui qui fut mon maître dans le temps où cette fonction était ambitionnée de tout le monde : je lui dois le même service, lorsque c'est une fonction que bien des gens trouvent dangereuse. » Malesherbes aimait Louis XVI; il l'aimait, parce qu'il l'avait trouvé bon et ami du peuple sur le trône. Aussi, même avant qu'il l'eût revu au Temple, il suivait avec une douloureuse anxiété le progrès fatal de ces malheurs qu'il avait prévus. En 1791 et jusqu'au 10 août 1792, il allait exactement tous les dimanches au lever du roi. « C'est pendant la semaine, disait-il à Bertrand de Molleville, qui, dans ses *Mémoires*, raconte une conversation qu'il eut avec Malesherbes quelques jours avant le 10 août, c'est pendant la semaine une consolation pour moi d'avoir vu ce digne prince en bonne santé. Je ne m'approche pas assez pour qu'il me parle, il me suffit de l'avoir vu, et je crois qu'il est lui-même satisfait de me voir. »

Ce que j'admire dans M. de Malesherbes, ce n'est pas tant encore son dévouement que le témoignage que ce dévouement rend à la vie de M. de Malesherbes et la grandeur qu'il donne à son caractère. Je m'explique : pour être autre chose qu'un philosophe et qu'un philanthrope, pour être même, à parler comme certaines personnes, autre chose qu'une dupe des sentiments et des principes de 1789, M. de Malesherbes avait besoin de son dévouement

du Temple et de la mort qui a consacré ce dévouement. Je sais bien qu'on a dit que, dans les derniers temps de sa vie, Malesherbes avait désavoué et abjuré les principes qu'il avait aimés et professés toute sa vie. C'est là une erreur ou une invention de l'esprit de parti. M. de Malesherbes, comme tous les honnêtes gens, a aimé 89 et a détesté 93 : on a pris la colère qu'il avait contre les excès pour le repentir des principes; c'est tout différent. On a pris même son dévouement au roi, en 1793, pour une expiation de sa conduite et de ses idées en 1787. C'est tout le contraire. Dans M. de Malesherbes, 1793 continue et explique 1787, au lieu de le désavouer. L'homme qui aurait voulu que le roi se fît réformateur s'indignait de le voir martyr. Il s'était dévoué au peuple, parce que le peuple était innocent et malheureux, et il se dévouait au roi, parce que le roi aussi était innocent et malheureux. En 87 comme en 93, il combattait pour la justice. Quand le premier président de la cour des aides défendait le colporteur Monnerat, prisonnier et victime à Bicêtre des dépits de quelques commis de la ferme générale, les courtisans des fermiers généraux disaient sans doute : Que nous veut ce philosophe avec son colporteur ? Il cherche la popularité ! — Non, il cherche la justice ! — Et quand Malesherbes défendait Louis XVI, les courtisans du peuple disaient aussi : Que nous veut cet homme avec son roi ? Il cherche l'estime des émigrés ! — Non, il cherche la justice ! Ah ! s'il n'avait pas défendu le colporteur, je lui saurais peut-être moins de gré de défendre le roi. Il pourrait n'être qu'un serviteur fidèle et persévérant de la

royauté, cela serait beau encore, mais cela serait moins beau qu'un dévouement qui est toujours en sens contraire de la fortune, et qui s'attache non à un homme, mais à un principe, non à une cause, mais à la justice. Et de même, s'il n'avait pas défendu le roi, je pourrais croire qu'en défendant le colporteur, Malesherbes cherchait la popularité, ou bien encore que c'était un philosophe qui servait son parti. L'avocat du roi témoigne de la sincérité de l'avocat du colporteur, et l'avocat du colporteur témoigne de la liberté d'esprit et de la fermeté de conscience de l'avocat du roi. A Bicêtre comme au Temple, la justice était également outragée, et c'est là ce qui soulevait la conscience de Malesherbes[1]. Non que je veuille dire que Malesherbes n'ait été au Temple que par amour de la justice, il y a été par amour du roi. Ne faisons pas de ce bon et grand homme une statue de justice et d'équité impassible. Il aimait le roi, il aimait le martyr qu'il pleurait et défendait. La bonté et la tendresse ne manquaient pas à cette âme courageuse et à cet esprit élevé. Il aimait sa famille, ses enfants, ses amis, son roi. Il n'avait rien du magistrat guindé, rien du philosophe gourmé ; il était simple, gai, dispos, ouvert, presque gaillard ; et un de ceux qui, dans leur jeunesse, ont vu M. de Malesherbes, me disait qu'il se souvenait d'avoir dansé une ronde avec lui à la campagne, dans une fête de famille. Il n'y avait donc en lui rien qui sentît l'apprêt et le cérémonial. Il pen-

1. « Variata sunt tempora, non fides. » (Saint Augustin, sur le psaume 50.)

sait que la dignité n'est point dans la raideur, et loin que cette bonhomie de M. de Malesherbes me gâte sa noble figure, elle l'achève et la complète. J'aime que le martyr ait été gai et d'humeur douce et facile, qu'il soit pour ainsi dire un d'entre nous, et qu'il se soit élevé jusqu'au dévouement par l'essor naturel de ses bons sentiments, sans qu'il y ait rien dans sa vertu qui décourage l'humanité à force de la surpasser ; j'aime surtout que cet homme aimable et gai ait su devenir un martyr, montrant par là que sa gaieté n'était ni de la légèreté ni de l'insouciance, de même que j'aime aussi que le philosophe libéral et l'ami de Rousseau ait défendu le roi, montrant par là à tout le monde qu'il n'y avait dans son amour de la liberté ni fanatisme philosophique ni calcul ambitieux ou vaniteux.

A ces qualités de M. de Malesherbes, il en manque une dernière : quoique puissant, quoique populaire, il était modeste ; il fut nommé à l'unanimité membre de l'Académie française pour y représenter une gloire nouvelle des lettres en France, l'éloquence politique, que les événements semblaient rendre à la France dans les remontrances des parlements, qu'on prenait pour des harangues dignes, disait-on, de Démosthènes et de Cicéron. Personne ne s'y trompait moins que M. de Malesherbes; il écrivait le 22 novembre 1790 à M. Boissy d'Anglas une lettre noble et judicieuse, où il appréciait avec une admirable modestie les éloges qu'il avait reçus sur son éloquence politique. « Dans le temps, dit-il, que la magistrature était l'idole de la nation, on m'a donné, ainsi qu'à plusieurs de mes confrères, des éloges dont

je n'ai jamais été engoué, parce que je les trouvais exagérés. On exaltait nos talents, on m'a couronné moi-même de la palme académique, au retour de notre exil, avec une sorte d'acclamation. J'ai toujours pensé et toujours dit que nos talents, qui brillaient beaucoup sur notre théâtre, où nous étions les seuls, se trouveraient très-inférieurs à bien d'autres, quand nous aurions pour concurrents tous les citoyens qui seraient admis comme nous à plaider la cause du peuple. On exaltait le courage avec lequel nous nous exposions à des actes de despotisme.... A présent je dirai que ceux dont le devoir est de dire hautement la vérité avaient besoin de beaucoup moins de courage pour braver les lettres de cachet qu'il n'en faut aujourd'hui pour s'exposer aux assassinats et aux incendies. Je déclare donc que je renonce sans regrets aux éloges excessifs dont on nous a comblés. Je me restreins à ce que je crois qui m'est dû. Si j'ai quelques droits à l'estime publique, c'est pour avoir été le défenseur des droits du peuple dans un temps où ce rôle ne conduisait pas, comme à présent, à devenir une des puissances de l'État; c'est pour avoir combattu le plus fortement que je l'ai pu le despotisme ministériel, lorsque, par ma position, je pouvais aspirer aux faveurs du roi promises par les ministres[1]. »

On voit que dans cette lettre la modestie de Malesherbes est accompagnée d'une juste fierté. Tout en lui est tempéré ainsi et relevé admirablement, la modestie par la fierté, la gaieté par la fermeté, l'a-

1. Boissy d'Anglas, t. II, p. 213, etc.

mour de la liberté par le dévouement au roi ; il est grand par l'équilibre des qualités de son âme.

III

J'ai voulu montrer un instant l'ami et le correspondant de Rousseau avant d'étudier ces quatre lettres à M. de Malesherbes, qui sont l'ébauche des *Confessions*. Dans les *Confessions*, Rousseau a voulu raconter sa vie et expliquer son caractère tout entier ; dans ses lettres à M. de Malesherbes, il veut bien aussi révéler son caractère, mais il y a un point surtout qu'il veut expliquer, parce que c'est sur ce point que le monde avait le plus causé et le plus médit, c'est-à-dire sa misanthropie et sa retraite à la campagne. Le dix-huitième siècle, qui était essentiellement mondain, ne comprenait guère cette rupture que Jean-Jacques Rousseau avait faite avec le monde en allant s'établir à l'Hermitage d'abord, à Montmorency ensuite, et en y passant résolûment l'hiver comme l'été. Un homme de lettres vivre à la campagne au lieu de vivre dans les salons de Paris, chose étrange assurément ! De là les conjectures et les médisances. C'était misanthropie, disaient les uns, et quasi-méchanceté ; c'était pure affectation, disaient les autres, et désir de faire parler de lui. Rousseau ne veut passer ni pour un méchant ni pour un quêteur d'originalité. Il n'est rien moins qu'un misanthrope. « Il a le cœur très-aimant, dit-il à

M. de Malesherbes, mais un cœur qui peut se suffire à lui-même. J'aime trop les hommes pour avoir besoin de choisir parmi eux ; je les aime tous, et c'est parce que je les aime que je hais l'injustice ; c'est parce que je les aime que je les fuis ; je souffre moins de leurs maux quand je ne les vois pas. Cet intérêt pour l'espèce suffit pour nourrir mon cœur ; je n'ai pas besoin d'amis particuliers[1]. » Paroles singulières, mais que je crois sincères, et qui, outre leur sincérité, ont le mérite de nous mettre tout près de la vérité. Oui, Rousseau aime l'humanité, et il ne peut pas supporter les individus. Est-ce la faute des individus ? est-ce la sienne ? C'est la sienne et la leur. Vue de loin et prise en général, l'humanité peut être aimée sans beaucoup de peine. Quant aux individus, c'est tout différent. Ils ont toute sorte de défauts d'autant plus insupportables, que ce sont les nôtres vus dans autrui. Ils ont surtout un amour-propre qui nous irrite d'autant plus, qu'il s'irrite lui-même contre le nôtre. De là l'ordinaire incompatibilité des individus entre eux. Ceux qui aiment véritablement les hommes sont ceux qui supportent patiemment les individus. Sans cela, l'amour de l'humanité est une idée qui échauffe le cerveau ; elle n'est point une affection qui remplit la vie. Rousseau, à cause de ses propres défauts et à cause de ceux des autres, ne pouvait pas supporter le monde, c'est-à-dire le commerce des individus ; mais il aimait sans peine l'humanité, et cet amour, comme il le dit, suffisait à nourrir son cœur. « Les moindres devoirs de la vie

1. Lettre quatrième.

civile me sont insupportables, dit-il dans sa première lettre ; un mot à dire, une lettre à écrire, une visite à faire, dès qu'il le faut, sont pour moi des supplices.... » Rousseau attribue cette répugnance à sa paresse plus qu'à son orgueil. Il y a des deux ; mais il y a surtout cette disposition que les individus ont de ne point se céder les uns aux autres. Or cette disposition n'est autre chose que l'amour-propre, qui engage habilement à son service toutes les autres passions de l'âme : la paresse, pour avoir droit de repousser tout assujettissement, et l'amour de l'humanité, pour avoir droit de n'aimer personne.

Il est des hommes qui, ne pouvant pas supporter les autres, semblent faits pour vivre seuls, mais qui, ne pouvant pas se supporter eux-mêmes, sont incapables de la solitude. Rousseau, grâce à Dieu, n'en était pas là ; il y vint plus tard, quand, voulant la solitude par caractère et voulant par amour-propre que cette solitude devînt le point de mire du monde entier, ayant besoin du bruit que fait la réputation et ayant besoin aussi de la paix que fait le silence et l'obscurité, ces tiraillements, ajoutés à la manie de soupçons et d'ombrages qu'il avait au fond de son esprit, devinrent une maladie dont les noirs accès lui rendirent enfin la vie insupportable. Quand il écrivait à M. de Malesherbes, Rousseau avait déjà de la répugnance contre le monde ; mais il n'avait ni inquiétude ni ennui à se trouver seul. La solitude au contraire lui était douce, et surtout la solitude à la campagne, c'est-à-dire le calme de la nature vivante. Il peuplait cette solitude de ses pensées et de ses rêves. « Je trouve mieux mon compte, dit-il, avec

les êtres chimériques que je rassemble autour de moi qu'avec ceux que je vois dans le monde, et la société dont mon imagination fait les frais dans ma retraite achève de me dégoûter de toutes celles que j'ai quittées. Vous me supposez malheureux et consumé de mélancolie; oh! monsieur, combien vous vous trompez! C'est à Paris que je l'étais, c'est à Paris qu'une bile noire rongeait mon cœur[1]. » Cette imagination avait besoin pour s'animer tout entière, pour arriver à l'état de rêve et pour rendre Rousseau tout à fait heureux, elle avait besoin de l'aspect des champs, des bois, des eaux, du ciel, de tout ce qui compose le spectacle varié et paisible de la nature. Le dix-huitième siècle a eu beaucoup de poëtes descriptifs, Saint-Lambert, Roucher, Rosset, l'abbé Delille surtout, dont le nom a rempli aussi les premières années du dix-neuvième siècle, et qui a passé si rapidement qu'il ne peut manquer d'avoir un retour. Cependant, quand je cherche quel a été le véritable poëte descriptif du dix-huitième siècle, c'est à Jean-Jacques Rousseau que je reviens, parce que c'est lui qui a exprimé avec le plus de grâce et le plus de force le charme et la grandeur qui sont dans la nature, parce que c'est lui surtout qui a mêlé le plus naturellement la pensée et le sentiment de l'homme à la peinture des choses. Or c'est là le point capital de la poésie descriptive en littérature et du paysage en peinture. Il faut que l'homme et sa pensée se retrouvent toujours quelque part dans le paysage et dans le poëme descriptif. Tout paysage qui ne passe

1. Lettre première.

pas par l'œil de l'homme, et qui n'est point rendu par l'art tel que l'a vu l'œil de l'homme, est froid et glacé, et cela pour deux raisons qui se tiennent de près. La première, c'est que l'œil de l'homme illumine la nature et l'anime ; la seconde raison, c'est que l'œil de l'homme se voit, pour ainsi dire, lui-même en même temps qu'il voit la nature. Il se met involontairement dans le tableau qu'il fait, il y met sa pensée, son souvenir, l'idée de sa vie ou l'idée de sa mort, *pastor in Arcadiâ !* et c'est par là que le paysage ou le poëme nous plaît. Otez l'homme ou son souvenir, le paysage n'est plus qu'un plan plus ou moins bien colorié, et le poëme n'est plus qu'un inventaire où la périphrase remplace le mot propre. Le défaut des poëtes descriptifs du dix-huitième siècle, c'est d'avoir beaucoup décrit la nature et de l'avoir peu sentie, ou bien ils substituent la réflexion à l'émotion. « Les anciens aimaient et chantaient la campagne, dit Saint-Lambert dans la préface de son poëme des *Saisons*, nous admirons et nous chantons la nature. » En parlant ainsi, Saint-Lambert croit mettre les modernes au-dessus des anciens, et il n'exprime, selon moi, que leur infériorité. La nature ne vaut pas la campagne. Qu'est-ce que la nature ? C'est tout et ce n'est rien. Est-ce le riant aspect des champs? Mais quels champs ? Ceux de mon pays natal, ceux où mes pères ont vécu, ceux où j'ai grandi, ceux où mes enfants sont nés? Je n'en sais rien ; ce sont ceux-là, mais ce sont aussi ceux du monde entier. Est-ce le ciel étoilé des belles nuits d'été ? — Oui, mais c'est aussi l'astronomie. — Est-ce la rosée qui brille le matin sur la pointe des

herbes ? — Oui, mais c'est aussi la physique. La nature est tout ce que vous voudrez, la science, la philosophie, la morale même, comme le disent quelques-uns ; mais ce n'est pas la campagne, c'est-à-dire ce petit coin de terre que je connais et que j'aime, où j'ai passé mes premiers ou mes derniers jours, que ma vie traverse, mais où elle s'arrête par la pensée. Et ne croyez pas que je confonde ici la campagne et la propriété. Non, je n'ai pas besoin d'être grand ou petit terrien pour sentir et pour aimer la campagne. Simple voyageur, le lieu où je m'arrête, s'il est quelque peu gracieux, ou plutôt s'il est conforme à ma pensée, car c'est là le grand point, je me l'approprie par ma rêverie, je m'en pénètre ; j'en reçois je ne sais combien d'émotions touchantes et douces que je lui rends, pour ainsi dire, en lui prêtant aussi je ne sais combien de charmes qu'il n'avait pas jusque-là et qu'il n'aura peut-être que pour moi. Il se fait entre ce muet aspect et moi mille confidences fugitives et charmantes, un entretien infini et rapide, où mes pensées, éveillées par les gracieuses images qui lui viennent de toutes parts, courent d'un objet à l'autre, sans jamais se lasser. Voilà la campagne comme l'aimaient les anciens et comme ils la chantaient :

O ubi campi
Sperchiusque et virginibus bacchata Lacœnis
Taygeta ! quis me gelidis in vallibus Hœmi
Sistat, et ingenti ramorum protegat umbrâ !

La nature a beau être immense ; sa grandeur abstraite ne remplace pas le charme personnel de la

campagne. Il en est, pour ainsi dire, de la nature comme de l'humanité : aimer l'humanité, c'est souvent n'aimer personne; aimer la nature, ce n'est pas non plus aimer la campagne, qui a quelque chose d'individuel, qui est un bois situé au penchant d'une colline, un ruisseau qui court dans la prairie, rien de général, rien qui contienne plus d'une ou deux images, rien qui soit à embrasser par la réflexion, ne pouvant pas être embrassé par le regard.

Rousseau n'aime pas la nature, quoiqu'il se serve souvent de ce mot abstrait, qui était à la mode; il aime la campagne comme l'aimaient les anciens, et il la chante comme eux, c'est-à-dire qu'il exprime comme eux le charme qu'il y trouve, et qu'en l'exprimant, il le fait sentir. C'est par là qu'il est le seul grand poëte descriptif du dix-huitième siècle. Entendons-nous bien, je ne veux pas dire que Rousseau, quand il est en face de la campagne et de la nature (confondons maintenant les deux mots après avoir distingué les deux sentiments différents qu'ils expriment chez les anciens et chez les modernes), je ne veux pas dire que Rousseau s'interdise les réflexions générales, et que ses pensées ne s'élèvent pas du particulier au général, de la campagne à la nature et de la nature à Dieu. Le mérite de Rousseau, et ce qui donne à ses paysages une vie admirable, c'est précisément ce mélange perpétuel des émotions ou des réflexions de l'homme au grand spectacle de la nature. Il ne laisse jamais la nature seule, et il a raison. L'homme ne peut pas vivre seul, la nature non plus. Elle ne peut pas plus se passer de l'homme que l'homme ne peut se passer d'elle ; ils ont besoin

l'un de l'autre pour avoir tout leur prix dans l'art comme dans le monde.

Faut-il justifier ce que je viens de dire de Rousseau par une citation prise dans une de ses lettres à M. de Malesherbes ? J'hésite, car si je me mets à citer, je ne pourrai pas m'arrêter, tant le poëte, une fois que nous aurons commencé à l'écouter, nous entraînera avec lui jusqu'au bout. J'essaye cependant : « Quels temps, monsieur, dit-il à M. de Malesherbes dans sa troisième lettre, quels temps croiriez-vous que je me rappelle le plus souvent et le plus volontiers dans mes rêves ? Ce ne sont point les plaisirs de ma jeunesse ; ils furent trop rares, trop mêlés d'amertume et sont déjà trop loin de moi. Ce sont mes promenades solitaires, ce sont ces jours rapides, mais délicieux, que j'ai passés avec moi seul, avec ma bonne et simple gouvernante, avec mon chien bien-aimé, ma vieille chatte, avec les oiseaux de la campagne et les biches de la forêt, avec la nature entière et son inconcevable auteur. En me levant avant le soleil pour aller voir, contempler son lever dans mon jardin, quand je voyais commencer une belle journée, mon premier souhait était que ni lettres ni visites n'en vinssent troubler le charme. Après avoir donné la matinée à divers soins que je remplissais tous avec plaisir, parce que je pouvais les remettre à un autre temps, je me hâtais de dîner pour échapper aux importuns et me ménager une plus longue après-midi. Avant une heure, même les jours les plus ardents, je partais par le grand soleil avec le fidèle Achate (son chien), pressant le pas dans la crainte que quelqu'un ne vînt s'emparer de

moi avant que j'eusse pu m'esquiver ; mais quand une fois j'avais pu doubler un certain coin, avec quel battement de cœur, avec quel petillement de joie je commençais à respirer en me sentant sauvé, en me disant : me voilà maître de moi pour le reste du jour ! J'allais alors d'un pas plus tranquille chercher quelque lieu sauvage dans la forêt, quelque lieu désert où rien ne montrant la main des hommes n'annonçât la servitude et la domination, quelque asile où je pusse croire avoir pénétré le premier et où nul tiers importun ne vînt s'interposer entre la nature et moi. C'était là qu'elle semblait déployer à mes yeux une magnificence toujours nouvelle. L'or des genêts et la pourpre des bruyères frappaient mes yeux d'un luxe qui touchait mon cœur. La majesté des arbres qui me couvraient de leur ombre, la délicatesse des arbustes qui m'environnaient, l'étonnante variété des arbres et des fleurs que je foulais sous mes pas, tenaient mon esprit dans une alternative continuelle d'observation et d'admiration : le concours de tant d'objets intéressants qui se disputaient mon attention, m'attirant sans cesse de l'un vers l'autre, favorisait mon humeur rêveuse et paresseuse, et me faisait souvent redire en moi-même : Non, Salomon dans toute sa gloire ne fut jamais vêtu comme l'un d'eux [1].

« Mon imagination ne laissait pas longtemps déserte la terre ainsi parée. Je la peuplais bientôt d'êtres selon mon cœur, et chassant bien loin l'opinion, les

1. « Nec Salomon, in omni gloria sua, coopertus est sicut unum ex illis. » (Saint Matth., ch. VI, vers. 29.)

préjugés, toutes les passions factices, je transportais dans les asiles de la nature des hommes dignes de les habiter. Je m'en formais une société charmante dont je ne me sentais pas indigne; je me faisais un siècle d'or à ma fantaisie, et remplissant ces beaux jours de toutes les scènes de ma vie qui m'avaient laissé de doux souvenirs et de toutes celles que mon cœur pouvait désirer encore, je m'attendrissais jusqu'aux larmes sur les vrais plaisirs de l'humanité, plaisirs si délicieux, si purs, et qui sont désormais si loin des hommes. Oh ! si dans ces moments quelque idée de Paris, de mon siècle et de ma petite gloriole d'auteur venait troubler mes rêveries, avec quel dédain je la chassais à l'instant pour me livrer sans distraction aux sentiments exquis dont mon âme était pleine !... Bientôt de la surface de la terre j'élevais mes idées à tous les êtres de la nature, au système universel des choses, à l'Être incompréhensible qui embrasse tout. Alors, l'esprit perdu dans cette immensité, je ne pensais pas, je ne raisonnais pas, je ne philosophais pas; je me sentais avec une sorte de volupté accablé du poids de cet univers, je me livrais avec ravissement à la confusion de ces grandes idées, j'aimais à me perdre en imagination dans l'espace; mon cœur resserré dans les bornes des êtres s'y trouvait trop à l'étroit; j'étouffais dans l'univers, j'aurais voulu m'élancer dans l'infini. Je crois que si j'eusse dévoilé tous les mystères de la nature, je me serais senti dans une situation moins délicieuse que cette étourdissante extase à laquelle mon esprit se livrait sans retenue, et qui dans l'agitation de mes transports me faisait écrier quelquefois: O grand Être !

ô grand Être ! sans pouvoir dire ni penser rien de plus[1]. »

Quelle sublime méditation qui commence par les genêts et les bruyères et qui finit par le Dieu créateur et conservateur ! Voilà bien le mouvement de la pensée humaine devant la nature ; elle jouit du spectacle des choses et peu à peu elle réfléchit sur leur cause, sans pourtant jamais perdre terre, car c'est de là qu'elle a pris son vol, et c'est là qu'elle revient avec charme, tant elle est sûre d'y trouver toujours de quoi voir et de quoi rêver. Ce retour de la pensée, ce retour naturel et simple, qui n'est pas une chute ni un désappointement, Rousseau a su le peindre avec le même attrait qu'il a peint l'essor de sa pensée vers Dieu. « Je revenais à petits pas, dit-il, la tête un peu fatiguée, mais le cœur content ; je me reposais agréablement au retour, en me livrant à l'impression des objets, mais sans penser, sans imaginer, sans rien faire autre chose que sentir le calme et le bonheur de ma situation. Je trouvais mon couvert mis sur ma terrasse ; je soupais de grand appétit dans mon petit domestique : nulle image de servitude et de dépendance ne troublait la bienveillance qui nous unissait tous ; mon chien lui-même était mon ami et non mon esclave ; nous avions toujours la même volonté, mais jamais il ne m'a obéi. Ma gaieté durant toute la soirée témoignait que j'avais vécu seul tout le jour. J'étais bien différent quand j'avais vu de la compagnie : j'étais rarement content des autres et jamais de moi. »

1. Lettre troisième.

Voilà ce que j'appelle un véritable paysage ou un véritable poëme descriptif, c'est-à-dire un poëme qui ne décrit pas toujours, où l'homme se mêle aux choses, où l'émotion succède à l'observation, où les détails les plus simples conduisent aux pensées les plus élevées, ou nous en délassent, le tout sans effort et sans calcul, par le simple mouvement de l'esprit et du cœur de l'homme. Comparez à cette admirable idylle les poëmes descriptifs du dix-huitième siècle : quelle froideur ! quels détails minutieux et languissants, parce que l'homme n'y a de part que pour les voir et les énumérer ! Ou s'il réfléchit sur l'or des genêts et sur la pourpre des bruyères, sur les charmes ou les grandeurs de la nature que Rousseau sent et goûte si bien, la réflexion est abstraite et générale. Saint-Lambert veut-il peindre l'enchantement que cause le spectacle de la nature dans un beau jour d'été, veut-il nous représenter cette ivresse pleine d'admiration, et par conséquent douce et noble à la fois, que nous inspirent ces riants aspects, il s'écriera :

Au réveil de l'Amour, de Flore et du Zéphir,
Quand chacun de nos sens nous apporte un plaisir,
On jouit au hasard, et la joie insensée
A notre âme en tumulte interdit la pensée;
Mais ici mon bonheur me laissait réfléchir,
Et même la raison m'invitait à jouir.

Dites maintenant que dans la poésie descriptive ou dans le paysage ce n'est point le spectateur qui fait l'intérêt du spectacle ! car enfin les idées qu'exprime ici Saint-Lambert sont tout près de celles de Rousseau ; quelle distance pourtant et quelle différence ! L'un nous dit qu'il y a là de quoi réfléchir et

jouir, ce qui est très-vrai ; mais ce que je vous demande, ô poëte, c'est de réfléchir et de jouir vous-même comme le fait Rousseau ; c'est de me faire partager le charme de votre jouissance et l'essor de vos pensées.

Je ne suis point le prôneur de notre siècle, mais je crois que la poésie du dix-neuvième siècle l'emporte en beaucoup de points, sinon en tous, sur la poésie du dix-huitième. Nous l'emportons par exemple dans la poésie lyrique et dans la poésie descriptive, et ce qui fait la supériorité de la poésie descriptive de nos jours, c'est qu'elle ne décrit pas seulement les choses, elle mêle partout la pensée de l'homme à la description de la nature. Voyez, dans *les Feuilles d'Automne*, de M. Victor Hugo, la pièce intitulée : *Ce qu'on entend sur la montagne*. Il y a beaucoup de la mélancolie préméditée des poëtes de nos jours, mais il y a partout l'opposition ou le mélange de l'homme et de la nature. Le poëte sur la montagne, en face de la mer, qu'il décrit en vers souvent admirables, le poëte entend deux voix :

Frères, de ces deux voix étranges, inouies,
Sans cesse renaissant, sans cesse évanouies,
Qu'écoute l'Éternel durant l'éternité,
L'une disait nature ! et l'autre humanité !

Assurément j'aimerais mieux, pour mon goût particulier, que la nature et l'humanité eussent des traits plus distincts que ceux que leur donne le poëte. J'aimerais mieux que la nature fût la campagne, celle d'Horace ou celle de Rousseau, celle que mon œil peut embrasser, ou celle qu'aiment

mes souvenirs d'enfance. J'aimerais mieux aussi que l'humanité fût un homme, vous ou moi, avec un cœur qui fût à vous ou à moi, et non à tout le monde, avec une pensée qui créât et qui distinguât ma personne. Je me défie de l'humanité, parce que je ne crois pas qu'elle ait une âme qui la constitue, et quoi qu'en dise le poëte, je suis plus sûr d'être devant Dieu avec mon âme individuelle, toute petite et toute faible qu'elle est, que je ne suis sûr que l'humanité existe devant Dieu. Dieu n'a pas besoin d'abstraire et de généraliser ; il voit tout en même temps. Mais après ces réserves, revenant à mon idée principale, c'est-à-dire à la supériorité de la poésie descriptive du dix-neuvième siècle sur celle du dix-huitième, cette supériorité vient, selon moi, du perpétuel et heureux mélange de la peinture des choses et de l'expression des sentiments humains. Les poëtes de nos jours ont mêlé la poésie lyrique à la poésie descriptive, et ils ont admirablement relevé l'une par l'autre. La description en effet ne languit plus, étant animée par l'émotion du poëte, et les sentiments du poëte lyrique ne risquent pas non plus de tomber dans le caprice ou la fantaisie, étant à leur tour vivifiés par le spectacle de la nature :

Enivrez-vous de tout [1], enivrez-vous, poètes,
Des gazons, des ruisseaux, des feuilles inquiètes,
Du voyageur de nuit dont on entend la voix,
De ces premières fleurs dont février s'étonne,
Des eaux, de l'air, des prés et du bruit monotone

1. Dit encore M. Hugo.

Que font les chariots qui passent dans les bois.
. . . .

Voilà la description brillante, pleine d'images, et qui peut-être même en a trop. Vient maintenant le précepte de ne point laisser seule et languissante cette belle et grande nature, mais d'y mêler les émotions de l'homme, afin de lui donner le genre de vie qu'elle n'a pas et qu'il faut qu'elle ait pour nous plaire longtemps :

Si vous avez en vous, vivantes et pressées,
Un monde intérieur d'images, de pensées,
De sentiments, d'amour, d'ardente passion,
Pour féconder ce monde, échangez-le sans cesse
Avec l'autre univers visible qui nous presse !
Mêlez toute votre âme à la création !

Ici encore le poëte grandit ou grossit un peu trop le rôle du poëte ou du spectateur ; mais le précepte est vrai. Seulement rassurons-nous, tous tant que nous sommes, hommes faibles et médiocres : on n'a pas besoin d'un monde de pensées et de passions pour animer la nature. Elle s'anime à moins de frais, et la plus simple pensée, le sentiment le plus familier, le sentiment de la famille et du bonheur domestique, ou l'idée à la fois la plus simple et la plus élevée, celle de Dieu, qui convient et se proportionne à tout le monde, aux petits comme aux grands, aux ignorants comme aux savants, suffisent pour animer la nature. Toutes les âmes, même les plus humbles, peuvent se mêler à la création, qui

accepte toutes les offrandes, celle du pauvre comme celle du riche.

J'ai voulu suivre un instant l'expression de l'amour de la campagne ou de la nature, c'est-à-dire l'histoire de la poésie descriptive depuis Rousseau jusqu'à nos jours. C'est lui en effet qui inspira au dix-huitième siècle cet amour de la campagne qui fut d'abord une mode, et qui peu à peu est devenu un goût. Le dix-huitième siècle vantait la campagne et l'habitait peu. Cependant, comme la campagne a un charme qui lui est propre, comme elle a surtout le calme qui est, dans certains moments de la vie et de l'âme, le plus vif de nos besoins, ses prôneurs finirent par l'aimer, et de ce côté encore la prédication de Rousseau, appuyée cette fois de son exemple, eut une immense influence. Cet amour de la campagne a eu aussi sur Rousseau un heureux effet : il ne l'inspira pas seulement à l'Hermitage et à Montmorency pendant qu'il composait la *Nouvelle Héloïse*, l'*Émile* et le *Contrat social;* il l'a soutenu pendant le reste de sa vie errante, quand il luttait contre les inquiétudes maladives de son imagination ; il lui a donné enfin les derniers moments de plaisir, je ne puis pas dire de calme, et les dernières consolations qu'il ait eus dans sa vie.

CHAPITRE XV

LE CONTRAT SOCIAL

DU POUVOIR ABSOLU DE L'ÉTAT ET DE LA SOUVERAINETÉ DU PEUPLE

I

Lorsqu'en 1848 je me décidai à faire un cours à la Sorbonne sur les œuvres de Jean-Jacques Rousseau, c'était surtout le *Contrat social* que je voulais examiner, afin d'attaquer dans son principe la plus funeste erreur de toutes celles qui égaraient à ce moment la société, je veux dire la doctrine du pouvoir absolu de l'État, et l'anéantissement des droits de la conscience individuelle. Jean-Jacques Rousseau passe pour le docteur et pour l'apôtre de la démocratie ; mais ce n'est point l'apothéose de la démocratie que je crains dans Rousseau. Il passe aussi pour l'homme révolutionnaire par excellence[1] ; mais

1. Voyez le rapport sur la police générale par Saint-Just, 15 avril 1794. Saint-Just décerne à Rousseau le titre de *l'homme*

ce n'est pas l'homme révolutionnaire non plus que je répudie en lui. Ce qu'en 1848 je voulais attaquer, ce n'était ni le docteur de la démocratie ni l'homme révolutionnaire; c'était la théorie du pouvoir absolu de l'État, théorie fatale qui s'accommode de tous les principes, du droit divin comme de la souveraineté du peuple, et qui les pousse tous à la tyrannie. Peu importe que le gouvernement soit tantôt une église, tantôt un palais, tantôt un forum, tantôt un club : cela dépend des temps et des pays. Ce qui est grave, c'est que, devant l'État une fois créé et reconnu, l'individu n'ait plus de droit qu'il puisse revendiquer légitimement. C'en est fait alors de la liberté dans le monde, et non-seulement de la liberté politique, mais de la liberté civile et de la liberté religieuse.

Est-ce à dire que je voulusse, en 1848, anéantir l'idée de l'État, et cela par rancune contre la révolution qui venait d'en changer le titre? Non, je n'ai peur ni de la république ni d'aucune forme de gouvernement; je ne redoute que l'idée qu'il y a quelque part ici-bas un pouvoir illimité contre lequel l'individu n'a aucun droit.

La création de l'idée de l'État est une des plus grandes et des plus belles créations de l'histoire, surtout en France, je l'avoue. Tout a concouru à cette création. La féodalité n'est tombée pièce à pièce sous les coups des rois, des communes et des parlements que pour faire place à l'idée de l'État. Nos grands corps judiciaires n'ont défendu le pouvoir

révolutionnaire (*Histoire parlementaire de la Révolution*, t. XXXIII, p. 309).

temporel contre les empiétements du pouvoir spirituel qu'en soutenant et en agrandissant l'idée de l'État. La grande école d'administration qui s'est formée dans le dix-septième siècle n'a travaillé à pacifier le royaume et à donner aux provinces mêmes lois, mêmes règlements, mêmes usages que pour glorifier l'idée de l'État et en faire sentir les avantages. La révolution de 1789 n'a aboli les barrières qui séparaient les provinces les unes des autres et les priviléges qui distinguaient les citoyens que pour élever l'idée générale de l'État au-dessus de toutes les idées particulières de lieux, de temps et de races. L'égalité et la centralisation enfin, l'égalité, ce sentiment tout français, qui compense la vanité de chacun par l'envie de tous; la centralisation, cette idée aussi toute française, qui prend souvent l'uniformité pour l'ordre, ont prévalu partout dans nos mœurs à l'aide de l'idée de l'État, car dans un État bien réglé il est naturel que tous les membres soient égaux entre eux et que toutes les affaires soient expédiées selon la même règle.

Tout en France a donc concouru à l'agrandissement de l'État; mais cet agrandissement a eu deux moments et même deux principes différents. Jusqu'à la fin du dix-septième siècle, l'idée de l'État se confond avec la royauté, et le mot de Louis XIV: l'État c'est moi, exprime cette théorie. Au dix-huitième siècle, l'idée de l'État commence à se confondre avec l'idée du peuple, et le *Contrat social* de Rousseau est l'expression la plus forte de cette théorie nouvelle de l'État.

Nous savons par les *Mémoires* de Saint-Simon jus-

qu'où alla sous Louis XIV la théorie du pouvoir illimité de l'État, alors que l'État se confondait avec la personne du roi. En 1710, au milieu des désastres de la guerre de la succession, le contrôleur général Desmarets proposa un impôt du dixième. Louis XIV hésitait à l'adopter; il avait, disait-il à Maréchal, son premier valet de chambre, des scrupules de prendre ainsi par l'impôt les biens de tout le monde. Aussi s'en ouvrit-il au père Letellier, son confesseur, et celui-ci lui rapporta une consultation des plus habiles docteurs de Sorbonne qui décidait nettement que tous les biens de ses sujets étaient à lui en propre, et que quand il les prenait, il ne prenait que ce qui lui appartenait. « Cette décision mit Louis XIV fort au large, ôta ses scrupules et lui rendit le calme et la tranquillité qu'il avait perdus[1]. » Cette consultation des docteurs de Sorbonne n'était pas, j'en suis persuadé, un acte de servilité politique ou une complaisance de casuiste; c'était un acte de logique, c'était la théorie de l'État poussée jusqu'à sa dernière expression. Ce qui inquiétait le sens droit de Louis XIV, c'est qu'il répugnait à croire que la propriété individuelle fît partie de l'État ou n'en fût qu'une concession. Une fois que la Sorbonne eut décidé que la propriété des particuliers dépendait de l'État, Louis XIV, qui croyait de bonne foi que le roi et l'État ne faisaient qu'un, ne douta plus que tous les biens de ses sujets ne fussent siens, et que ce qu'il n'en prenait pas et qu'il leur laissait ne fût de pure grâce.

1. Saint-Simon, t. IX, édition Sautelet, p. 44 et 45.

En passant des mains de la royauté aux mains de la souveraineté du peuple, la théorie du pouvoir absolu de l'État, loin de devenir plus modeste et plus douce, devint plus hautaine encore et plus impérieuse. Elle eut surtout plus de partisans ou plus de dupes. Quand le pouvoir absolu de l'État n'était que le pouvoir absolu du roi, la théorie avait le prince pour elle ; mais elle pouvait avoir les sujets contre elle, car notre ennemi, c'est notre maître. Quand il fut entendu que l'État représentait le peuple, et que la souveraineté de l'État procédait de la souveraineté du peuple, la vanité de tout le monde fut flattée, sans songer que dans cette théorie on est souverain à peine pour une partie et esclave pour tout le reste. De même que la monarchie de Louis XIV était l'apogée de la théorie de l'État identifié dans la royauté, la Convention et le comité de salut public sont l'apogée de la souveraineté de l'État procédant de la souveraineté du peuple. Or il n'y a pas plus de liberté individuelle sous la Convention et sous le comité de salut public que sous la monarchie de Louis XIV. C'est là le signe caractéristique de la théorie.

Le *Contrat social* est l'évangile de cette théorie de la souveraineté de l'État représentant la souveraineté du peuple, théorie à la fois populaire et tyrannique, que Rousseau n'avait point faite pour la France, et que la Convention s'applaudit d'y appliquer, comme si c'était de sa part un acte de génie, tandis que c'était tout simplement un acte de despotisme révolutionnaire. La brutale nécessité des événements et des passions révolutionnaires trouvait dans le *Contrat social* une théorie qui la mettait à l'aise. Elle s'en

servit, comme Louis XIV se servit de la consultation des docteurs de Sorbonne pour faire taire ses scrupules. Hérault de Séchelles, dans son rapport sur la constitution de 93[1], dit que le problème à résoudre est de garantir à la fois l'exercice de la volonté générale et l'unité de la représentation, c'est-à-dire de faire ce que Jean-Jacques Rousseau cherchait dans *le Contrat social*, « un gouvernement qui se resserrât à mesure que l'État s'agrandit. » A ce compte, un grand État ne peut être qu'un État monarchique. Un prince unique constitue mieux que personne l'unité de la représentation, pour parler comme le rapporteur de la consultation de 93, et c'est en lui que le gouvernement se resserre le plus efficacement à mesure que l'État s'agrandit, pour parler comme Rousseau. A ce compte aussi, c'était pour satisfaire à la mode qu'Hérault de Séchelles invoquait l'autorité de Rousseau et du *Contrat social:* car il eût pu, s'il l'eût voulu, trouver dans le *Digeste* sa doctrine du droit de tous délégué au pouvoir d'un seul. *Quod principi placuit legis habet vigorem, utpote populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*[2]. La volonté du prince a force de loi, car le peuple lui a conféré tous ses droits et toute sa puissance : voilà le principe de la souveraineté déléguée par le peuple à l'empereur ; voilà ce que les jurisconsultes romains appelaient *lex regia*, grand acte du peuple souverain, qui, par le suffrage universel, avait déclaré sa souveraineté en renonçant à l'exercer, qui avait du

1. *Histoire parlementaire de la Révolution*, t. XXVIII, p. 184.
2. *Digeste*, titre IV, *de Constitutionibus principum.*

même coup proclamé et abdiqué ses droits, faisant pour ainsi dire ce que Sénèque prétend que Dieu a fait avec le monde: *semel jussit*, *semper paret ;* il a créé une fois, pour obéir toujours.

Nous savons maintenant ce que la Convention et le Comité de salut public cherchaient dans *le Contrat social;* ils y cherchaient la souveraineté absolue de l'État, c'est-à-dire le droit de tout faire sans se soucier des droits de l'individu. Cette doctrine fatale est dans *le Contrat social*, mais elle n'y est pas seule, et elle se trouve tempérée et limitée par les autres doctrines qui l'entourent. Ce fut le malheur et le tort de la Convention de l'y prendre seule, en laissant de côté les autres principes, et de faire de ce principe isolé le titre despotique du Comité de salut public. Une fois créé, le titre ne périt pas : l'Empire en hérita, et le décora par la gloire en même temps qu'il le modéra par la justice civile.

Il y a dans Jean-Jacques Rousseau et dans *le Contrat social* deux hommes, le publiciste et le philosophe : le publiciste, qui étudie les rapports qui existent entre l'état d'un peuple, son territoire, ses mœurs, son histoire et la forme de son gouvernement, et le philosophe, qui définit impérieusement ce que c'est que la souveraineté et ce que c'est que l'État. Le publiciste est sage, réservé, judicieux ; le philosophe est absolu et hautain. Le publiciste n'a rien de systématique et de rigoureux ; il ne craint pas de dire que, comme mille événements peuvent changer les rapports d'un peuple, non-seulement différents gouvernements peuvent être bons à divers peuples, mais au même peuple en différents temps. « On a de tout

temps, dit-il, beaucoup disputé sur la meilleure forme de gouvernement, sans considérer que chacune est la meilleure en certains cas et la pire en d'autres. » De ces deux hommes que je trouve dans *le Contrat social*, le publiciste et le philosophe, l'un prudent et modéré, l'autre hardi et tyrannique, quel est celui qui a été le plus écouté ? quel est celui qui a donné le mot à ses contemporains et à la postérité ? Il faudrait bien peu connaître l'humanité pour croire que c'est le bon sens qu'elle a écouté, que c'est le paradoxe qu'elle a rejeté. Les hommes aiment l'audace ; ils ne reviennent au bon sens qu'après s'être lassés et dégoûtés du paradoxe. L'Évangile dit que le ciel appartient à ceux qui le ravissent, *violenti rapiunt illud*, voulant indiquer par là l'effort de volonté qu'il faut à ceux qui veulent être vertueux ; l'empire de la terre, et même, chose étrange, l'empire des esprits appartient aussi aux violents. Je veux essayer cependant de faire écouter un instant celui des deux hommes du *Contrat social* qui a été le moins entendu et qui méritait le plus de l'être, c'est-à-dire le publiciste intelligent et impartial ; je viendrai ensuite au philosophe, pour montrer à quelles monstrueuses conséquences aboutit cette souveraineté de l'État érigée en doctrine par Rousseau, et qui est devenue le fondement de toutes les constitutions révolutionnaires et despotiques.

II

Est-ce pour la France et pour les grands États que Rousseau avait écrit son *Contrat social?* avait-il voulu faire d'avance le plan d'une constitution applicable à la France du dix-huitième siècle? Pas le moins du monde. Rousseau ne comprenait et n'aimait que les petits États. Les grands États lui faisaient peur, surtout parce qu'attribuant à chaque membre de l'État la souveraineté, il voyait bien que plus il y avait de membres de l'État, c'est-à-dire plus il y avait de gouvernants, moins la souveraineté avait de valeur pour chacun. « Supposons, dit Rousseau, que l'État soit composé de dix mille citoyens[1]. Le souverain ne peut être considéré qne collectivement et en corps; mais chaque particulier, en qualité de sujet, est considéré comme individu : ainsi Le souverain est au sujet comme dix mille est à un; c'est-à-dire que chaque membre de l'État n'a pour sa part que la dix-millième partie de l'autorité souveraine, quoiqu'il lui soit soumis tout entier. Que le peuple soit composé de cent mille hommes, l'état des sujets ne change pas, et chacun porte également tout l'empire des lois, tandis que son suffrage, réduit à un cent-millième, a dix fois moins d'influence dans leur rédaction. Alors le sujet restant toujours

1. Ce nombre de dix mille citoyens est le nombre fixé dans *la République* de Platon. Livre III, chap. 1er.

un, le rapport du souverain augmente en raison du nombre des citoyens. D'où il suit que, plus l'État s'agrandit, plus la liberté diminue. » Si dans un État de cent mille hommes c'est déjà bien peu de chose de n'être souverain que pour un cent millième, qu'est-ce, je le demande, que de ne l'être que pour un trente-cinq millionième dans un État de trente-cinq millions d'âmes ?

Ici Rousseau confond évidemment la souveraineté et la liberté, ce qui est encore une idée tout à fait antique. Dans l'antiquité, en effet, le citoyen n'était libre que s'il était souverain, et il en est ainsi dans tous les pays et dans tous les temps qui admettent la souveraineté absolue de l'État. Comme tous les droits émanent de l'État, l'individu n'a que les droits que l'État lui concède. Il en est tout autrement dans les temps et dans les pays qui croient que l'homme a des droits individuels qu'il tient de Dieu, et qui sont supérieurs à toutes les lois et à tous les gouvernements. Là on peut être libre sans être souverain, là on a une volonté et une liberté autrement qu'en participation avec l'État, là l'État peut s'agrandir sans que l'individu diminue; là enfin ma liberté, quand je la tiens de Dieu et de moi, et non point de l'État, est la même en face de dix millions de citoyens qu'en face de dix mille.

Non-seulement dans les petits États on sent qu'on est souverain, au lieu de seulement sentir qu'on est sujet; mais les petits États sont aussi, selon Jean-Jacques Rousseau, plus forts que les grands[1]. Selon qu'un État

1. « Comme la nature, dit-il, a donné des termes à la stature d'un homme bien conformé, passé lesquels elle ne fait plus

est grand ou petit, il doit aussi avoir une forme différente de gouvernement. « Si dans les différents États, dit Jean-Jacques Rousseau, le nombre des magistrats suprêmes doit être en raison inverse de celui des citoyens, » c'est-à-dire que plus l'État s'agrandit, plus le gouvernement doit se resserrer, tellement que le nombre des chefs diminue en raison de l'augmentation du peuple, « il s'ensuit qu'en général le gouvernement démocratique convient aux petits États, l'aristocratique aux médiocres, et le monarchique aux grands. »

N'aimant pas les grands États, Rousseau n'aime pas non plus les grandes villes et les grandes capitales. « C'est toujours un mal, dit-il, d'unir plusieurs villes en une seule cité, et, voulant faire cette union, l'on ne doit pas se flatter d'en éviter les inconvénients naturels. Il ne faut point objecter l'abus des grands États à celui qui n'en veut que de petits... Toutefois, si l'on ne peut réduire l'État à de justes bornes, il reste encore une ressource : c'est de n'y point souffrir de capitale, de faire siéger le gouvernement alternativement dans chaque ville et d'y rassembler aussi tour à tour les états du pays. »

Ainsi l'État pour lequel Jean-Jacques Rousseau écrit

que des géants ou des nains, il y a de même, eu égard à la constitution d'un État, des bornes à l'étendue qu'il peut avoir, afin qu'il ne soit ni trop grand pour pouvoir être bien gouverné, ni trop petit pour pouvoir se maintenir par lui-même. Il y a dans tout corps politique un maximum de force qu'il ne saurait passer, et duquel souvent il s'éloigne à force de s'agrandir. Plus le lien social s'étend, plus il se relâche ; et en général un petit État est proportionnellement plus fort qu'un grand. » Liv. II, ch. IX.

le Contral social est un petit État et qui n'a point de grande capitale. Cet État assurément n'est pas la France.

Comme Rousseau croyait qu'il n'y avait que les petits États où « il fût possible au souverain, c'est-à-dire au citoyen, de conserver l'exercice de ses droits, » il aimait beaucoup les républiques anciennes, qui étaient toutes de petits États : de là l'éloge qu'il fait sans cesse de la liberté antique, éloge qui a égaré tant de pauvres têtes modernes. Gardons-nous cependant de croire que Rousseau, en préconisant la liberté antique, ne sût pas quelle était la nature de cette liberté. Les citoyens des républiques anciennes n'étaient libres que parce qu'ils avaient des esclaves. Voyez cet admirable et impitoyable tableau de la société antique : « Chez les Grecs, tout ce que le peuple avait à faire, il le faisait par lui-même ; il était sans cesse assemblé sur la place. Il habitait un climat doux ; il n'était point avide ; des esclaves faisaient ses travaux : sa grande affaire était sa liberté. N'ayant plus les mêmes avantages, comment conserver les mêmes droits ? Vos climats plus durs vous donnent plus de besoins : six mois de l'année la place publique n'est pas tenable ; vos langues sourdes ne peuvent se faire entendre en plein air ; vous donnez plus à votre gain qu'à votre liberté, et vous craignez bien moins l'esclavage que la misère. Quoi ! la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude ? Peut-être. Les deux excès se touchent. Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste Il y a telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa

liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, et où le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave. Telle était la position de Sparte. Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes ; vous payez leur liberté de la vôtre. Vous avez beau vanter cette préférence, j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité. »

Rousseau, en parlant ainsi, fait-il une satire ou une apologie de la liberté antique ? Si c'est une apologie, c'est en même temps celle de l'esclavage. Aussi les défenseurs modernes de l'esclavage ne s'y sont pas trompés, et ils ont dit à la louange du planteur méridional des États-Unis d'Amérique ce que Rousseau disait à la louange du citoyen de Sparte ; comme Rousseau, ils ont soutenu que l'esclavage avait pour le maître une grande utilité morale et politique. Il est curieux de voir comment le langage brillant et dur de Rousseau passe dans la bouche du colon des Antilles ou de la Nouvelle-Orléans et s'y empreint de je ne sais quel épicuréisme impertinent, qui trouve que tout est bien dans le monde, parce qu'il a des nègres qui travaillent pour lui. Écoutez les réflexions que fait à ce sujet un écrivain fort spirituel, M. Achille Murat, dans les lettres qu'il a publiées sur les États-Unis. « Si l'esclavage, en économie politique, a le résultat de faciliter la population de nos terres méridionales, son effet pour la société n'est pas moins avantageux. Le planteur, dégagé de tout travail manuel, a beaucoup plus de temps pour cultiver son esprit. L'habitude de se considérer comme moralement responsable du sort d'un grand nombre d'individus donne à son caractère une sorte de dignité

austère qui conduit à la vertu, et qui, tempérée par les arts, les sciences, la littérature, continue à former du planteur méridional un des plus parfaits modèles de l'espèce humaine. Sa maison est ouverte à tout venant avec une généreuse hospitalité; sa bourse ne l'est que trop souvent avec profusion. L'habitude d'être obéi lui donne une noble fierté en traitant avec ses égaux, c'est-à-dire avec tout homme blanc, et une indépendance de vues en politique et en religion qui forme un parfait contraste avec la réserve et l'hypocrisie qu'on ne rencontre que trop souvent au Nord. Pour ses esclaves, il est un père plutôt qu'un maître, car il est trop fort pour être cruel. En politique, le résultat n'est pas moins favorable. Notre pays est encore jeune[1], la population est clairsemée, chacun a ses affaires: ici point d'oisifs, de badauds, de populace; mais il n'en sera pas toujours ainsi. Déjà dans les grandes villes du Nord, en plusieurs occasions, des tumultes ont eu lieu parmi la classe ouvrière et les matelots. Sommes-nous destinés à voir renaître chez nous les scènes du forum romain? Pour nous en garantir, aurons-nous recours à la cavalerie, comme en Angleterre? Le remède serait pire que le mal... Refuser aux citoyens qui n'ont pas une fortune suffisante le droit de voter, comme cela a lieu en Virginie, est sans doute un moyen; mais cela est contraire à l'esprit de nos institutions, et toute fixation de ce genre est toujours arbitraire: d'ailleurs cela n'empêcherait pas le peuple de s'ameuter. Comparez les élections dans les grandes villes du Sud et

1. Écrit en 1832.

du Nord : quel tumulte dans les unes! quel calme dans les autres! Dans le Nord, les classes inférieures de la société s'emparent tumultueusement du lieu des élections, et en chassent, pour ainsi dire, par leur conduite indécente, tout homme instruit et éclairé. Dans le Sud au contraire, toutes les classes inférieures sont noires, esclaves, muettes; les gens éclairés conduisent les élections tranquillement et raisonnablement, et c'est peut-être à cela seul qu'est due la supériorité de talents qui se fait remarquer dans le congrès des États-Unis en faveur du Sud. »

Le Spartiate de Rousseau transformé en planteur américain fait peu d'illusion et laisse mieux juger du vice essentiel de la liberté antique; mais quand Rousseau parlait de cette liberté comme étant indissolublement liée à l'esclavage, il ne songeait pas assurément à la prêcher à la France et à l'Europe moderne : la peinture qu'il en faisait en eût plutôt détourné les peuples modernes qu'elle ne les y eût attirés.

Prêchait-il au nom de la démocratie, et aurait-il voulu changer en États démocratiques les grands États modernes? Non, assurément. La démocratie, selon Rousseau, est un état de société admirable; elle n'a qu'un malheur, c'est qu'elle est impossible. Quoi! diront beaucoup de bonnes gens qui croient ou qui veulent que nous soyons une démocratie[1], la démocratie est impossible! Écoutez Rousseau. « A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il

1. Il s'agit, on va le voir, de la démocratie politique, et non de la démocratie civile.

n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné. On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques, et l'on voit aisément qu'il ne saurait établir pour cela des commissions sans que la forme de l'administration change.... D'ailleurs, que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce gouvernement! Premièrement, un État très-petit, où le peuple soit facile à rassembler, et où chaque citoyen puisse aisément connaître tous les autres; secondement, une grande simplicité de mœurs, qui prévienne la multitude d'affaires et les discussions épineuses; ensuite, beaucoup d'égalité dans les rangs et dans les fortunes, sans quoi l'égalité ne saurait subsister longtemps dans les droits et l'autorité; enfin, peu ou point de luxe : car, ou le luxe est l'effet des richesses, ou il les rend nécessaires; il corrompt à la fois le riche et le pauvre, l'un par la possession, l'autre par la convoitise... » Puis Rousseau conclut ses réflexions sur la démocratie par cette maxime hautaine, mais décisive : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes..... » Tenons-nous-le pour dit : si nous voulons être vraiment des démocrates, il faut que nous cessions d'être hommes et que nous devenions des dieux, entreprise périlleuse, et où, voulant être au-dessus des hommes, nous risquons de tomber au-dessous, et de violer l'humanité pour avoir tenté de la surpasser. Robespierre, dans son rapport sur les principes de morale

politique de la république, se souvenait, je pense, de la phrase de Rousseau, quand, après avoir exposé le programme de la république qu'il voulait faire, il s'écriait : « Nous voulons en un mot remplir les vœux de la nature, accomplir les destinées de l'humanité, tenir les promesses de la philosophie, et absoudre la Providence du long règne du crime et de la tyrannie[1]. » Seulement Robespierre, au lieu de se résigner à l'arrêt judicieux de Rousseau, qui comprend que les hommes ne seront jamais des dieux, croyait qu'avec un peu de bonne volonté ou beaucoup de terreur on pouvait redresser l'humanité et corriger l'erreur de la Providence.

Reléguant la démocratie dans le royaume de l'impossible, quelle est donc la forme de gouvernement qu'adopte Jean-Jacques Rousseau ? Il dit quelque part dans ses *Lettres de la Montagne :* « Le meilleur des gouvernements est l'aristocratique, la pire des souverainetés est l'aristocratie. » C'est dans *le Contrat social* qu'est expliquée cette différence entre le gouvernement aristocratique, qui est bon, et la souveraineté de l'aristocratie, qui est mauvaise. Rousseau distingue soigneusement la souveraineté du gouvernement. Ainsi, selon lui, le peuple est souverain ; mais c'est un souverain qui ne peut pas gouverner par lui-même, et qui est forcé de déléguer à des commissions ou à quelques magistrats l'exercice de cette souveraineté, c'est-à-dire le gouvernement, de telle sorte que la souveraineté du peuple est pu-

1. Tome XXXIe de l'*Histoire parlementaire de la Révolution française*, p. 270.

rement titulaire. Nous verrons plus tard les dangers de cette théorie, qui crée une souveraineté illimitée ici-bas, tout en reconnaissant que celui qui a cette souveraineté illimitée ne peut pas l'exercer, mais qu'il peut la déléguer. Bornons-nous en ce moment à montrer avec Rousseau comment et à qui le peuple peut le mieux déléguer le gouvernement qu'il ne peut pas exercer lui-même : c'est à l'aristocratie élective. Seulement, que cette aristocratie élective, une fois chargée du gouvernement, n'aille pas s'imaginer qu'elle a la souveraineté héréditaire, car c'est celle-là qui est la pire des souverainetés. Pourquoi la souveraineté illimitée est-elle pire entre les mains de l'aristocratie qu'entre les mains de la démocratie? Je n'en sais rien : car à mon sens toute souveraineté illimitée est mauvaise, qu'elle appartienne à tous, à quelques-uns ou à un seul. Quoi qu'il en soit, Rousseau distingue trois sortes d'aristocraties : l'aristocratie naturelle, qui ne convient, dit-il, qu'à des peuples simples ; l'aristocratie héréditaire, qui est le pire de tous les gouvernements ; l'aristocratie élective, qui est le meilleur, et qui est l'aristocratie proprement dite. » C'est donc au gouvernement de l'aristocratie par élection que Rousseau donne la préférence. « Les assemblées se font plus commodément, les affaires se discutent mieux, s'expédient avec plus d'ordre et de diligence; le crédit de l'État est mieux soutenu chez l'étranger par de vénérables sénateurs que par une multitude inconnue ou méprisée. En un mot, c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude, quand on est sûr qu'ils la gouverne-

ront pour son profit et non pour le leur. Il ne faut point multiplier en vain les ressorts, ni faire, avec vingt mille hommes, ce que cent hommes choisis peuvent faire encore mieux... Si cette forme de gouvernement (l'aristocratie élective) comporte une certaine inégalité de fortune, c'est bien pour qu'en général l'administration des affaires publiques soit confiée à ceux qui peuvent le mieux y donner tout leur temps. »

Ce gouvernement électif, où quelques-uns sont choisis pour faire l'œuvre de tous, et où l'on ne choisit que ceux qui peuvent donner leur temps aux affaires publiques; ce gouvernement, qui est l'idéal de Jean-Jacques Rousseau, il m'est impossible de ne pas remarquer que nous l'avons eu pendant trente ans sans nous douter de ses qualités. « Il est venu dans ce monde, et les siens ne l'ont pas connu. » Ces paroles de l'Évangile de saint Jean peuvent, hélas ! s'appliquer à bien des choses raisonnables et bonnes qui passent dans ce monde sans que le monde les connaisse, ou que le monde ne connaît que lorsqu'elles sont passées. La Raison, la Vérité, la Sagesse, sont des divinités dont nous ne baisons les pieds que quand elles s'en vont.

Ainsi *le Contrat social* n'est point fait pour les grands États. Il ne prêche point la liberté antique, qui ne peut pas se passer de l'aide de l'esclavage; il ne prêche point non plus la démocratie, qu'il regarde comme un gouvernement impossible : il prêche l'aristocratie élective, c'est-à-dire le gouvernement des capables et des censitaires, je suis bien forcé de l'appeler par son nom. Ceux qui, pendant

la Révolution et sous la Convention, s'inspiraient de Rousseau et croyaient pratiquer ses doctrines, ceux qui voulaient la démocratie absolue dans un grand État et dans une société civilisée, ceux-là se trompaient-ils donc étrangement? Non, ils ne se trompaient pas; non, ils n'avaient pas tort de se croire les disciples de Rousseau. Ils n'écoutaient pas, il est vrai, ou ils n'entendaient pas le publiciste dont nous venons d'invoquer la sagesse et le bon sens; mais ils entendaient et ils appliquaient bien, on est forcé de le reconnaître, le philosophe qui, en appuyant la doctrine de l'État sur la souveraineté du peuple, avait créé la doctrine la plus fatale à la liberté de chacun, sous prétexte de relever la souveraineté de tous.

III

« Les clauses bien entendues du contrat social se réduisent toutes à une seule, dit Rousseau, savoir, l'aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, à toute la communauté: car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et, la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres..... Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance, sous la suprême direction de la volonté générale*..... A l'instant, au lieu

de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix; lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique, qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de cité, et prend maintenant celui d'État. » Ainsi plus de droit dans l'État que pour l'État; contre l'État point de droit. « Il est contre la nature du corps politique, dit Rousseau, que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. » Ne demandez donc à l'État ni charte ni constitution que vous puissiez invoquer contre lui; l'État ne peut pas être lié : car, représentant la volonté générale, il n'y a aucune raison pour que la volonté générale d'aujourd'hui soit liée par la volonté générale d'hier. Tout est juste pour l'État, car c'est lui qui fait la justice. Et que les sujets ne s'avisent point de réclamer des garanties contre le pouvoir de l'État; les plébéiens à Rome ont eu tort de demander des tribuns qui les protégeassent, et les Anglais ont tort de tenir à la vieille loi d'*habeas corpus.* Toute défense ou toute garantie contre le pouvoir de l'État est une faute de logique, « parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres... »

Si l'État n'a point d'engagement à prendre envers ses sujets, il importe que ses sujets s'engagent envers lui, et il importe que l'État ait le moyen de s'assurer de la fidélité de chacun des sujets. Ce moyen est la force de tous contre un seul. Il y a plus : tout venant de l'État et dépendant de l'État,

point de propriété individuelle. L'État, à l'égard de ses membres, est maître de tous leurs biens par le contrat social, qui, dans l'État, sert de base à tous les droits... « Le droit que chaque particulier a sur son propre fonds est toujours subordonné au droit que la communauté a sur tous, sans quoi il n'y aurait ni solidité dans le lien social ni force réelle dans l'exercice de la souveraineté [1]. »

L'idée que Rousseau se fait du législateur répond à l'idée qu'il se fait de l'État. Comme l'État a un droit absolu sur les individus, le législateur, qui est le représentant de l'État, a aussi un pouvoir absolu : c'est le vizir de ce sultan qui est l'État. La définition que Rousseau fait du législateur est effrayante de deux côtés : effrayante pour le législateur, à qui elle impose une tâche au-dessus de l'humanité; effrayante pour les sujets du législateur, auxquels elle fait une destinée insupportable. « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple, dit Rousseau, doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet in-

1. L'expropriation pour cause d'utilité publique ne détruit pas le droit de propriété, puisque l'expropriation doit être précédée d'une juste et préalable indemnité. Ne nous y trompons pas cependant : la facilité progressive des expropriations procède de la doctrine de la souveraineté absolue de l'État. Chaque jour, le *moi* s'efface et l'État grandit. Il n'y a plus d'hommes ; il n'y a plus que ce qu'on appelle la société, masse flottante qui est de plus en plus composée de choses, au lieu d'être composée de personnes.

dividu reçoive en quelque sorte sa vie et son être; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères. »

Sur ce genre de législateur et de législation, j'ai plusieurs réflexions à faire. Je commence par la plus simple : pourquoi imposer au législateur l'obligation de changer la nature humaine? Qu'a-t-elle donc de si mauvais? « Tout n'est-il pas bien sortant des mains de l'Auteur des choses [1] ?... » Pourquoi altérer la constitution de l'homme? pourquoi, au contraire, ne pas la suivre et profiter des forces qui lui sont propres, au lieu de lui donner des forces étrangères? Cette existence dépendante que nous avons reçue de la nature n'est pas seulement une existence physique, comme Rousseau veut le faire croire : c'est aussi une existence morale et qui comprend la famille. Pourquoi détruire cette indépendance? pourquoi vouloir que l'homme reçoive de l'État ce qu'il tient de Dieu? pourquoi substituer l'organisation civile à la création divine? pourquoi enfin vouloir refaire, quand il suffirait de conserver?

Deuxième réflexion. N'y a-t-il pas eu avant Rousseau des législateurs qui ont voulu aussi changer la nature humaine? n'y en a-t-il pas eu après lui? Avant lui, je laisse les législateurs et les philosophes antiques : Lycurgue, qui a fait de Sparte un

1. *Emile.*

monastère belliqueux; Platon, qui, dans sa *République*, a voulu aussi créer une société idéale: je prends les fondateurs d'ordres religieux au moyen âge. Ce sont eux que Rousseau a pris, sans le savoir, pour modèles dans la définition de son législateur; ce sont eux qui évidemment voulaient changer la nature humaine; ce sont eux qui voulaient que l'homme reçût sa vie et son être de la règle qu'il adoptait. Le *moi* s'anéantissait dans la communauté, l'individu disparaissait dans l'État. Plus de famille, plus de propriété, plus de volonté particulière: une désappropriation complète et absolue. Quelle différence cependant, si nous considérons le but, entre la désappropriation religieuse que m'impose saint Benoît ou saint François d'Assise et la désappropriation que m'impose le législateur de Rousseau! Si je renonce à ma volonté particulière, à ma famille, à mes biens, à mes affections privées, si j'entre au couvent, que me donnerez-vous, pieux fondateurs de monastères? La possession de Dieu par la foi tant que je serai sur cette terre, et sa possession par la béatitude quand je serai dans le ciel. Ah! le prix est grand; il vaut le dévouement que vous me demandez. Et vous, législateur politique, si j'aliène, au profit de l'État que vous fondez, ma volonté, ma conscience, ma famille, mes biens, tout ce qui est moi enfin, que me donnerez-vous? Le législateur me répond qu'il me donnera d'être membre « d'un corps moral et collectif..... lequel a son unité et son moi commun. » Mais qu'y gagnerai-je? « Comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on

gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd et plus de force pour conserver ce qu'on a. » Ce qu'on a !... Mais qu'ai-je donc qui soit à moi dans l'État que fonde Rousseau ? Ma propriété ? Elle n'est qu'une portion de la propriété publique ; mon champ n'est pas à moi, et mes sueurs l'ont fertilisé sans me l'approprier : c'est un usufruit que l'État me concède. Ma famille ? Je dois la sacrifier à la patrie, car je ne suis époux et père que parce qu'il a plu à l'État d'établir les lois du mariage et de la paternité. Ma conscience ? Je dois la soumettre à la volonté générale et adorer le dieu qui sortira de l'urne du suffrage universel. Qu'ai-je donc qui soit à moi, et que gagné-je à être citoyen de votre État ? Ma part infinitésimale dans la volonté générale, mon trente-cinq-millionième de souveraineté. Triste contrat que ce contrat social où je donne tout et où je ne reçois rien !

Qu'on ne dise pas ici que dans le contrat monastique aussi je donne tout et que je ne reçois rien. Vous vous trompez : je reçois un prix que la foi me rend infini. — Eh bien ! s'écriera-t-on, ayez la foi du citoyen comme vous avez la foi du moine, et cette participation à la souveraineté sociale aura aussi pour vous un prix infini. Fanatisme politique, fanatisme monastique, deux manières différentes, mais égales, de changer une pure idée en la jouissance d'un droit ! Le moine jouit de la béatitude qu'il aura, et le citoyen jouit de la souveraineté qu'il croit avoir. — Soit, j'accepte pour un moment cette façon de raisonner ; soit, la terre vaut le ciel, la souveraineté sociale vaut la béatitude divine ; soit, l'enthou-

siasme du citoyen et du patriote vaut l'enthousiasme du fidèle et du saint, et inspire d'aussi grands et d'aussi durables sacrifices. Je ne cherche plus les causes du sacrifice, je ne les compare plus ensemble ; je prends seulement les effets. Oui, vous vous faites citoyen dans l'État de Rousseau comme vous vous faites moine dans l'ordre de saint Benoît ou de saint François d'Assise, en vous sacrifiant tout entier, d'un côté à la loi politique, de l'autre à la règle religieuse. La ressemblance est frappante, je l'accorde volontiers; mais alors vient naturellement une question : cette ressemblance frappante est-elle de nature à encourager beaucoup d'hommes à être citoyens comme le veut Rousseau?

Autre chose encore doit les décourager, et c'est une différence de plus à noter entre la république de Rousseau et les couvents du moyen âge. Quand le couvent me dit de me consacrer tout entier à Dieu, il m'interdit du même coup d'avoir une famille et des biens; mais il m'interdit tout cela avant que tout cela m'appartienne. En entrant au couvent, je renonce au droit d'être époux, père et propriétaire; mais je ne suis encore ni époux, ni père, ni propriétaire. Je ne sacrifie qu'une espérance, et je la sacrifie, ne l'oublions pas, à une plus grande et plus durable espérance. L'État de Rousseau s'y prend autrement que Rousseau. Il me laisse être époux, père et propriétaire ; mais il m'ordonne de subordonner, c'est-à-dire de sacrifier tout cela à la société, à la loi, à la volonté générale. Il laisse s'étendre et s'épanouir en moi toutes les affections humaines; et quand elles font la joie et le charme de ma vie, il

m'ordonne de les immoler. Le couvent, mieux avisé, dépouille et anéantit la victime par l'humilité, par la pauvreté et par la continence; il la prend ainsi dénuée ou sanctifiée. L'État, au contraire, me donne tout pour tout me reprendre, et il ne veut pas même que je murmure. Il ne veut pas que Camille pleure son fiancé, parce que, ce fiancé étant ennemi de Rome, Camille devait l'immoler à Rome, si Camille avait eu l'âme romaine; mais quoi ! Camille n'avait, comme Curiace, qu'une âme humaine : elle a pleuré son amant, elle a maudit Rome. La patrie la condamne, et son frère, grand citoyen, la tue; mais tous ceux qui préfèrent les émotions de l'âme humaine à la volonté générale, tous ceux qui mettent les droits légitimes de l'individu au-dessus des droits de l'État, plaignent Camille et l'excusent. *Humanior hujus unius feminæ affectus quam universi populi romani fuisse videtur*, dit saint Augustin [1]. Je préfère la douleur de cette femme à la volonté du peuple romain, parce que sa douleur est humaine [2]...

L'État et le législateur de Rousseau ont, comme

1. *Cité de Dieu*, liv. III, ch. XIV.

2. « Quæso, ab humano impetremus affectu ut femina sponsum suum a fratre suo peremptum sine crimine fleverit. » (*Cité de Dieu*, livre III, *ibid.*) On voit que les beaux vers de Corneille dans le rôle de Curiace :

> Et je rends grâce au ciel de n'être pas Romain,
> Pour conserver encor quelque chose d'humain,

viennent de saint Augustin. L'idée même du personnage de Camille et cette opposition de la douleur d'une femme au fanatisme patriotique viennent aussi de saint Augustin. Corneille, en poëte

nous le voyons, dans le passé, des modèles dont il ne se doutait pas, c'est-à-dire les couvents et les chefs d'ordre; ils ont eu, après Rousseau, des disciples qui les ont à jamais discrédités : ces disciples sont Robespierre et Saint-Just.

Quand Rousseau exigeait du citoyen ce dépouillement et cette désappropriation qui le font ressembler au moine des couvents les plus sévères, il avait l'air d'exiger ces sacrifices d'une volonté libre : en cela encore, son citoyen ressemblait au moine, et il abdiquait volontairement sa volonté. Robespierre et Saint-Just veulent que l'individu s'anéantisse dans l'État; mais ils ne demandent pas cet anéantissement à la volonté même de l'individu, ils le demandent à la terreur. « Si le ressort du gouvernement populaire dans la paix est la vertu, dit Robespierre dans son rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la république [1], le ressort du gouvernement populaire en révolution est à la fois la vertu et la terreur : la vertu, sans laquelle la terreur est funeste; la terreur, sans la-

dramatique, a ajouté la passion de l'amante à la douleur de la fiancée, afin de rendre le contraste plus fort et plus touchant. Est-ce à dire que Corneille, en faisant la tragédie d'*Horace*, ait imité saint Augustin? Non, il l'a imité ou plutôt il s'en est inspiré sans le savoir peut-être. Au dix-septième siècle, on lisait beaucoup saint Augustin ; et, ses idées se répandant dans le monde, le poëte les prenait dans l'esprit général du temps, sans avoir besoin de les chercher dans les œuvres de saint Augustin.

1. 5 février 1794. — *Histoire parlementaire de la Révolution*, t. XXXI, p. 276.

quelle la vertu est impuissante[1]. La terreur n'est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible : elle est donc une émanation de la vertu ; elle est moins un principe particulier qu'une conséquence du principe général de la démocratie appliqué aux plus pressants besoins de la patrie. » Ces derniers mots font frémir, mais ils procèdent directement du *Contrat social* de Rousseau.

Dans la démocratie, en effet, l'État, qui représente la souveraineté du peuple, est par cela même tout-puissant; tout individu qui « s'oppose à la volonté générale doit y être contraint par tout le corps, ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le force d'être libre. » Vous l'entendez : liberté, égalité, fraternité, ou la mort ! L'État étant l'unité la plus absolue de tous ses membres, de quel droit un citoyen voudrait-il avoir d'autres opinions que l'État ? Cela romprait l'unité. Aussi Robespierre érige-t-il en principe qu'il « n'y a de citoyens dans la république que les républicains, » de même qu'un fondateur d'ordre ne souffre non plus dans sa congrégation que des moines de sa règle. Partout, en relisant ce rapport de Robespierre, on est frappé de la singulière ressemblance qui existe entre le législateur tel que le veut Rousseau, tel que Robespierre prétend l'être, et les fondateurs des grands ordres religieux du moyen âge. Il n'y a qu'une grande et capitale différence : la liberté veille aux portes des couvents et ne laisse entrer que ceux qui veulent être moines ; la terreur

1. C'est la définition de l'Inquisition.

veille aux portes de l'État révolutionnaire et force tout le monde d'y entrer.

L'anéantissement de l'individu au profit de l'État, voilà le principe fatal qui fait du *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau le code prédestiné de tous les despotismes. Ici il m'est impossible de ne pas remarquer la contradiction qu'il y a entre l'*Emile* et *le Contrat social* : l'*Emile*, dans lequel Rousseau refait l'homme, et *le Contrat social*, dans lequel il refait l'État.

IV

J'ai expliqué comment l'histoire, en France surtout, avait créé l'unité de l'État et comment elle avait successivement supprimé les diversités infinies qui rompaient cette unité : les principautés féodales, les provinces, les ordres et les rangs. Rousseau, dans *le Contrat social*, ne s'appuie point sur l'histoire pour créer l'unité de l'État, il ne s'appuie que sur la logique ; mais, quelle que soit la méthode que suive la doctrine de l'unité de l'État, soit l'histoire, soit la logique, il est impossible que cette doctrine, après avoir supprimé toutes les diversités, n'arrive point à une dernière diversité qui lui sert d'obstacle, je veux dire l'impérissable diversité de l'individu. L'histoire respecte cette diversité : car nous voyons partout dans l'histoire depuis cinquante ans des chartes et des lois qui consacrent les droits des indi-

vidus, la liberté individuelle, la propriété, la liberté de conscience. Plus hardie que l'histoire, la logique dans *le Contrat social* ne s'arrête pas à cette dernière et suprême diversité que l'individu oppose à l'unité de l'État; elle veut la supprimer, et c'est le caractère de toutes les constitutions émanées du *Contrat social* de mépriser absolument l'individu et de nier tous les droits qui lui appartiennent. « La révolution, disait Saint-Just, nous conduit à reconnaître ce principe, que celui qui s'est montré l'ennemi de son pays n'y peut être propriétaire. »

Curieuse inconséquence de l'*Émile* au *Contrat social!* La mauvaise philosophie du dix-huitième siècle avait supprimé Dieu; la création, examinée de près par quelques docteurs d'athéisme, n'avait plus de Créateur; tout s'effaçait et se confondait dans je ne sais quel matérialisme plus ou moins bien expliqué par la sagesse du siècle; l'homme n'était plus qu'une chose, et Dieu n'était rien. Mais voici que tout à coup le vicaire savoyard, aux rayons du soleil levant qui dore les montagnes de la Savoie, en face d'un jeune homme qu'il s'agit de sauver des doctrines désolantes du temps, retrouve Dieu, non pas un Dieu confondu dans la nature, mais un Dieu vivant et personnel, le Dieu qui est mon créateur et mon père, et qui n'est pas seulement le centre et le milieu des existences infinies de la création. Pourquoi donc, ô grand homme, ôtez-vous à l'homme dans *le Contrat social* cette personnalité que vous avez rendue à Dieu dans l'*Emile?* Vous ne voulez pas que l'un s'absorbe dans le monde; pourquoi voulez-vous que l'autre s'absorbe dans l'État? La personnalité divine

et la personnalité humaine tiennent l'une à l'autre par des liens étroits. Dieu et l'individu se garantissent mutuellement, si j'ose parler ainsi. Mystère admirable de la Providence ! Il a plu à Dieu de créér l'homme à son image, c'est-à-dire d'en faire une personne. Dieu et moi ! deux âmes, deux pensées, deux personnes : l'une toute-puissante, immense, infinie, mais à qui son immensité n'ôte pas cette conscience précise de son être qui constitue la personnalité ; l'autre faible et petite, mais qui malgré sa petitesse ne se perd pas dans le nombre infini des existences, atome qui vit et qui se connaît, et qui par là garde aussi sa personnalité. Comment de ces deux personnalités l'une peut-elle se soutenir en face de l'autre ? comment puis-je être devant Dieu et ne pas disparaître dans sa splendeur ? Grand mystère ; mais je ne puis pas douter que le *moi* de l'homme peut paraître devant le *moi* de Dieu, puisque Dieu m'a permis de l'appeler mon père et d'affirmer dans la même prière sa personne et la mienne.

La personnalité divine et la personnalité humaine constituent le monde moral tout entier. Le monde matériel a besoin de la multiplicité des êtres qui le composent, des minéraux, des végétaux, des animaux, des planètes elles-mêmes. Il n'est complet que dans son immensité ; il n'existe qu'à l'aide de ce qu'il y a d'universel dans son organisation. Le monde moral n'a besoin pour exister que de deux personnes, Dieu et l'homme ; et ces deux âmes, dont l'une a été créée à la ressemblance inégale de l'autre, composent un univers. Peu importe qu'il y ait sur cette terre un plus ou moins grand nombre d'hommes,

Comme le rapport est individuel entre Dieu et chaque homme, comme c'est dans ce rapport qu'est la sanction de toute loi et la cause de tout droit et de tout devoir ici-bas, le monde moral a existé dès qu'il y a eu un homme devant Dieu ; il a été complet dès ce moment. Les générations infinies des hommes n'y ont rien ajouté : elles ont multiplié les éditions sans changer l'ouvrage.

La religion comme la philosophie attestent l'étroite et mystérieuse union qui existe entre la personnalité divine et la personnalité humaine, si bien que l'une ne peut pas périr sans l'autre. L'histoire de l'esprit humain témoigne également de cette vérité. Partout où périt l'idée d'un Dieu qui est une personne, partout où Dieu n'est plus que le monde se créant et s'entretenant lui-même, l'homme perd son indépendance individuelle et finit aussi par n'être plus que la partie d'un grand tout, de même que partout où l'homme cesse d'être un individu et se perd dans l'État, Dieu perd aussi sa personnalité de créateur et de conservateur. Quand l'homme n'est plus qu'une *chose* publique, Dieu n'est plus lui-même que la substance universelle. Le panthéisme crée l'État absolu, et l'État absolu crée le panthéisme. Les deux doctrines s'appellent l'une l'autre, parce qu'elles excluent toutes deux la cause et le principe de la liberté, c'est-à-dire la personnalité. Quiconque croit que l'individu ne vit que dans l'État est tout près de croire que Dieu ne vit que dans le monde, et quiconque croit que Dieu est le monde est tout près de croire que l'individu n'est que le membre du tout qu'on appelle l'État.

Entre l'*Émile* et *le Contrat social*, entre le Dieu vivant et personnel du vicaire savoyard et l'homme perdu et englouti dans l'État, tel que le veut *le Contrat social*, il y a donc une contradiction dont Rousseau ne semble pas s'être préoccupé un seul instant. Ce qui le montre, c'est que dans l'*Emile* comme dans *le Contrat social* il va jusqu'au bout du principe de chaque ouvrage, sans s'inquiéter de l'incommensurable distance des conclusions de l'*Émile* aux conclusions du *Contrat social*. Dans l'*Émile*, il veut que la personne de l'homme ait toute la force et toute l'indépendance possibles, et pour fortifier l'âme d'Émile, il lui révèle le Dieu vivant et créateur. Au *moi* humain, qu'il a développé et agrandi par l'éducation, Rousseau donne pour appui le *moi* divin, qu'il a sauvé des liens de la philosophie matérialiste. Dans *le Contrat social*, au contraire, il ôte à l'homme son indépendance ; il le fait abdiquer au profit de l'État ; il lui retire l'un après l'autre tous ses droits individuels, celui de la famille, celui de la propriété ; et, pour achever son asservissement, il lui ôte jusqu'au droit d'établir un rapport personnel entre Dieu et lui. Le citoyen de Rousseau reçoit de l'État son Dieu et sa religion, comme il en reçoit tous ses autres droits et tous ses autres sentiments. Cette théorie, qui est la dernière expression de l'anéantissement complet de l'individu dans *le Contrat social*, est la théorie de la religion civile ou de la religion de l'État.

V

C'est dans le dernier chapitre du *Contrat social* que Rousseau a établi sa théorie de la religion civile ; il y revient aussi dans les *Lettres de la Montagne*, mais il y revient pour la combattre dans ses conséquences, tout en tâchant d'en justifier le principe. Cette théorie de la religion civile, telle qu'elle est établie dans *le Contrat social,* a pour elle de grandes autorités et de grands exemples ; elle tente fort les logiciens et les despotes. Je ne m'en étonne pas, parce qu'elle est tyranique au suprême degré ; et là où elle prévaut, la civilisation décroît à l'instant même, ou ne se sauve que par les inconséquences salutaires qu'elle impose à la théorie.

Tout a été perdu, selon Rousseau, le jour où « Jésus-Christ vint établir sur la terre un royaume spirituel : ce qui, séparant le système théologique du système politique, *fit que l'Etat cessa d'être un*, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens. » Que veut dire Rousseau ? Croit-il donc qu'il n'y ait pas eu de guerres civiles et de dissensions intestines parmi les hommes avant la maxime : *Reddite quæ sunt Cesaris Cesari et quæ sunt Dei Deo ?* Les Grecs dans la guerre du Péloponèse, et les Romains sous Marius et Sylla, sous César et Pompée, sous Octave et Antoine, ne con-

naissaient pas la séparation du système théologique du système politique : ils ne s'en déchiraient pas moins ; l'unité de l'État ne faisait point l'union des citoyens. Rousseau cependant croit que tout le mal est dans la séparation du temporel et du spirituel. « De tous les auteurs chrétiens, dit-il, le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais État ni gouvernement ne sera bien constitué. » Voilà le système complet des religions d'État.

Tout le monde sait que ce système n'est pas une théorie qui ne vive que dans les livres. Il y a de grands États qui l'ont adopté et qui le pratiquent avec plus ou moins de rigueur. Dans les États protestants, l'Église fait corps avec l'État, et le chef de l'État est aussi le chef de l'Église. César et le Pape ne font qu'un. Telle est l'Angleterre ; mais en Angleterre heureusement le sentiment de la liberté individuelle a vaincu l'unité religieuse de l'État, et les *dissenters* ont sauvé la liberté de conscience. En Prusse, même loi : l'Église et l'État ne font qu'un ; mais le goût et le respect de l'étude ont vaincu en Prusse l'unité religieuse de l'État. Il faut venir en Russie pour trouver le système des religions d'État pratiqué sans scrupule et sans hésitation. Là l'empereur est pape, là l'Église est incorporée et asservie à l'État ; là enfin quiconque abandonne la religion de l'État pour se faire catholique ou protestant perd la jouissance de ses biens et la tutelle de ses enfants, et quiconque essaye de faire des prosélytes et « d'entraîner des orthodoxes dans une autre confession chré-

tienne » est puni de l'emprisonnement ou du fouet, ou envoyé en Sibérie. Ne croyez pas qu'en proscrivant ainsi la liberté de conscience, la loi russe ait seulement suivi le penchant du despotisme : elle a suivi la logique du *Contrat social.* L'homme en effet qui n'adopte pas la religion de l'État doit, selon *le Contrat social,* être « banni, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. » Heureuse distinction, qui met à l'aise la conscience de Rousseau ! Dans le converti à une autre religion que celle de l'État, il ne punit pas l'apostat, mais le rebelle ; il respecte le prosélyte, il frappe le mauvais citoyen. L'auteur du *Contrat social* pousse en vérité cette distinction jusqu'à la naïveté, quand il condamne hardiment ce qu'il appelle l'intolérance théologique. Il fait même de l'extinction de l'intolérance théologique un des dogmes de son État. « Partout où l'intolérance théologique est admise, dit-il gravement, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil. » Soit ; mais partout où l'intolérance civile est admise, il est impossible aussi qu'elle n'ait pas quelque effet religieux. Vous craignez le théologien qui fait de la loi de l'Église la loi de l'État, et vous ne voulez pas que je craigne le législateur qui de la loi de l'État fait la loi de l'Église !

Comment Rousseau a-t-il pu se faire illusion sur cette singulière contradiction ? Le sophisme qui l'a trompé est curieux. Sa religion civile n'a point de dogmes; elle a un catéchisme, mais dans ce catéchisme il n'y a point d'articles de foi. Rousseau le croit du moins, et il s'en applaudit. Voyons comment

il crée cette religion sans dogmes, qui lui paraît le chef-d'œuvre de son législateur. « Comme le souverain, dit-il, n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort de ses sujets dans la vie à venir, ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci. Il y a donc une profession de foi purement civile, dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen, sage et fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas... Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, exécutés avec précision, sans explication ni commentaires. L'existence de la Divinité, puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social et des lois : voilà des dogmes positifs. » Est-ce donc là ce que Rousseau appelle une religion sans mystères et sans théologie ? Il est bien bon en vérité, car je ne connais pas de religion qui soit plus théologique que la sienne. Toutes les religions sont nécessairement théologiques, parce qu'elles roulent toutes sur les rapports de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu, c'est-à-dire sur la nature de la Divinité, sur son action, sur l'immortalité de l'âme et la vie à venir. Quels plus grands et plus profonds mystères que ceux-là ? Rousseau, dans les *Lettres de la Montagne*, veut que le législateur « omette dans la religion civile tous les dogmes qui peuvent importer à sa foi, mais nullement aux

biens terrestres, unique objet de la législation. » Mais comment pouvons-nous croire à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme, sinon par la foi ? Et quand même on prétendrait que la raison suffit pour démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, il n'en faut pas moins que cette persuasion de l'esprit devienne une croyance de l'âme, pour qu'elle produise des effets dans la pratique de la vie : l'homme agit par la foi plus que par la conviction. « Comment le mystère de la Trinité, dit Rousseau, peut-il concourir à la bonne constitution de l'État ? En quoi ses membres seront-ils meilleurs citoyens, quand ils auront rejeté le mérite des bonnes œuvres ? Et que fait au bien de la société civile le dogme du péché originel ? » Je ne veux point examiner ici quelle influence les opinions religieuses des hommes peuvent avoir sur leur vie privée et publique : il me suffit de chercher en quoi les mystères de la foi, comme dit Rousseau, sont plus mystérieux que ceux de la philosophie, en quoi l'immortalité de l'âme est moins contraire à l'expérience quotidienne que l'hérédité de la misère ou le péché originel. Rousseau a beau s'évertuer à faire des distinctions entre les dogmes qu'il appelle *positifs* et ceux qu'il appelle *théologiques* ; il n'y a pas de degrés dans le merveilleux et dans le surnaturel. Je me souviens toujours, à ce sujet, d'un mot profond et charmant d'un prêtre catholique, qui, pendant l'émigration, discutait avec un ministre anglican. C'était une conversation entre amis, et non une controverse. « Comment, disait l'anglican à son ami, un homme aussi éclairé que vous peut-il croire à la transsubstantiation ? — Que vou-

lez-vous ? répondit doucement le catholique : quand j'étais jeune, on m'a habitué à croire à la Trinité ; après cela je n'ai plus trouvé rien de difficile.» L'argument était bon avec un anglican, qui croit aussi à la Trinité ; mais de plus le mot est vrai, parce qu'il explique fort bien que les mystères ne se mesurent pas, et qu'il n'y a point en cela de plus ou de moins.

Non-seulement le raisonnement n'a point de prise sur le mystère à cause du fond même, il n'a pas de prise non plus à cause de la forme. Je m'explique : Rousseau, dans une admirable note de l'*Émile*, dit que les Persans croient qu'après l'examen qui suivra la résurrection universelle, tous les corps iront passer un pont appelé Poul-Serrho, qui est jeté sur le feu éternel, et que là se fera la séparation des bons et des méchants... « Croirai-je, continue Rousseau dans sa note, que l'idée de ce pont qui répare tant d'iniquités n'en prévient jamais ?... Philosophe, tes lois morales sont fort belles; mais montre-m'en, de grâce, la sanction. Cesse un moment de battre la campagne, et dis-moi nettement ce que tu mets à la place du Poul-Serrho. » La religion civile, je le sais, admet le Poul-Serrho, puisqu'elle admet la vie à venir et ses rémunérations en bien et en mal ; mais dans le Poul-Serrho il y a deux choses, le fond et la forme : le fond d'abord, qui est le mystère tout à fait surnaturel de la vie à venir, et la forme, qui est étrange et merveilleuse. C'est là aussi bien le caractère de tous les mystères. Ils sont indémontrables par le raisonnement quant au fond, et de plus ils sont toujours représentés par une image bizarre et singulière. N'essayez pas de changer cette image que

l'homme s'est faite du mystère. Le fond tient à la forme dans l'esprit du vulgaire, et le jour où les païens n'ont plus cru à l'enfer d'Homère, aux furies et à Cerbère, ils ont été tout près de ne plus croire à la vie à venir. C'est en vain que les philosophes leur disaient d'y croire sans images et sans symboles. L'esprit humain ne comporte pas cette simplicité, ou bien il la pousse jusqu'au néant. Vous lui donnez à croire un mystère sous la forme d'une abstraction ; il ne croit plus à rien : où vous simplifiez, il détruit. C'est là une des plus grandes difficultés de la religion civile : elle a ses mystères, comme toutes les autres religions, et de ce côté elle ne se prête pas mieux au raisonnement ; mais elle veut donner à ses mystères une force raisonnable, et par là elle les détruit. L'homme ne croit à l'incroyable que sous la forme du merveilleux.

Infatué qu'il est de sa religion civile, de cette religion dont il croit avoir retranché tous les mystères, parce qu'il n'y a laissé, pour ainsi dire, que les plus grands, Rousseau critique vivement le christianisme. Le premier reproche qu'il lui fait est, nous l'avons vu, de détruire l'unité de l'État en séparant le système théologique du système politique. Cette séparation, au-contraire, a, selon nous, établi sur un fondement indestructible l'indépendance de l'âme humaine. Le second reproche est d'être contraire à l'esprit de l'ordre social. Déjà Bayle avait dit que de véritables chrétiens ne formeraient pas un État qui pût subsister ; et Montesquieu, combattant Bayle, avait soutenu avec grande raison que de véritables chrétiens formeraient un État puissant et

durable. « Ce seraient des citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs, et qui auraient un très-grand zèle pour les remplir; plus ils croiraient devoir à la religion, plus ils penseraient devoir à la patrie. Ces principes bien gravés dans le cœur seraient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques et cette crainte servile des États despotiques[1]. » Rousseau, reprenant la thèse de Bayle, contredit Montesquieu. Une société de vrais chrétiens ne serait pas, selon Rousseau, une société d'hommes; elle pécherait par sa perfection même. « Chacun, dit-il, remplirait son devoir; le peuple serait soumis aux lois; les chefs seraient justes et modérés, les magistrats intègres, incorruptibles, les soldats mépriseraient la mort; il n'y aurait ni vanité ni luxe. Tout cela est fort bien; mais voyons plus loin. » Pourquoi voir plus loin? Je m'accommoderais fort aisément d'abord de voir une société ainsi faite. L'histoire ne nous montre pas encore d'État qui ait péri par sa perfection même. D'où vient donc que Rousseau croit à la chute inévitable d'une société de vrais chrétiens? C'est qu'à ses yeux le chrétien est indifférent: « Il fait son devoir, il est vrai; mais il le fait avec une profonde indifférence sur le bon ou le mauvais succès de ses soins. » Non, le chrétien est résigné aux malheurs qu'il éprouve; mais il n'est pas indifférent, car il prie Dieu de le secourir. La patience que le chrétien demande à Dieu, à défaut du succès, n'est pas le fatalisme musulman. Le citoyen chrétien ne

1. *Esprit des lois*, liv. XXIV, chap. 6.

se croise pas les bras devant les événements; il agit, parce que Dieu lui prescrit l'action, puisqu'il lui impose le travail et le devoir. Il supporte ses peines, il soulage celles des autres ; il a la résignation pour lui-même, et la charité pour son prochain. Tout cela fait un bon citoyen, un homme utile à ses concitoyens, et non un indifférent.

Quand même tous les citoyens de votre État chrétien seraient bons et vertueux, dit Rousseau, il suffit d'un seul ambitieux, d'un Catilina ou d'un Cromwell, pour tout perdre. « Celui-là très-certainement aura bon marché de ses pieux compatriotes. La charité chrétienne ne permet pas aisément de penser mal de son prochain. Dès qu'il aura trouvé, par quelque ruse, l'art de leur en imposer et de s'emparer d'une partie de l'autorité publique, voilà un homme constitué en dignité; Dieu veut qu'on lui obéisse... On se ferait conscience de chasser l'usurpateur ; il faudrait troubler le repos public, user de violence, verser du sang; tout cela s'accorde mal avec la douceur du chrétien. Et après tout qu'importe qu'on soit libre ou serf dans cette vallée de misères? L'essentiel est d'aller en paradis, et la résignation n'est qu'un moyen de plus pour cela. » L'hypothèse est singulière : un seul méchant au milieu d'un peuple d'hommes vertueux, et réussissant parce qu'il est le seul et unique méchant de son peuple, car s'il y a deux méchants ou deux violents, l'hypothèse croule! S'il y a un César, en effet, il peut y avoir un Brutus, ou même, s'il y a un Catilina, il peut y avoir un Cicéron. L'hypothèse ne sert au raisonnement de Rousseau que si son mé-

chant est seul et tout à fait seul; c'est par là qu'il se fait tyran. Mais, à suivre cette bizarre hypothèse, voilà, si je ne me trompe, un tyran bien embarrassé, car enfin à quoi emploiera-t-il son pouvoir? A avoir beaucoup de plaisirs et beaucoup de richesses ? Alors il lui faudra des instruments qui servent à ses plaisirs et à ses usurpations; il lui faudra des corrupteurs et des corrompus. Où les trouvera-t-il? Dans tous ces vrais chrétiens qui l'entourent? Alors ils ne le seront plus, et gare au tyran le jour où il aura mécontenté, ou outragé, ou dépouillé ses dupes d'hier, ses esclaves d'aujourd'hui, ses meurtriers de demain ! Poussez jusqu'au bout l'hypothèse de Rousseau, elle vous présente ou un tableau à la fois édifiant et comique : Caligula forcé de faire le bien et d'être vertueux, parce qu'il ne peut pas imposer le vice à ses sujets, ou un spectacle tragique et consolant, Héliogabale tué par les ministres mêmes de ses plaisirs.

Les chrétiens, continue Rousseau, ne peuvent pas être de bons soldats. « Ils savent plutôt mourir que vaincre; qu'ils soient vainqueurs ou vaincus, qu'importe? La Providence ne sait-elle pas mieux qu'eux ce qu'il leur faut? » Rousseau est-il le premier qui ait refusé aux chrétiens le mérite d'être de bons soldats? Non, ces reproches sont aussi vieux que le christianisme. Les païens du temps de saint Augustin disaient aussi que l'Évangile était contraire au courage militaire et condamnait la guerre. « Vous ne devez jamais rendre le mal pour le mal, disaient les païens aux chrétiens. Quand vous êtes frappés sur une joue, vous devez tendre l'autre; quand on vous

prend votre tunique, vous devez donner votre manteau. Comment avec ces maximes avoir des soldats courageux, et comment faire la guerre[1] ? » A ces arguments, qui sont exactement les mêmes que ceux de Rousseau, que répondait saint Augustin ? Il y a, disait-il, des guerres justes et des guerres injustes. Si l'Évangile condamne les guerres injustes, où est le mal ? Et si l'Évangile veut que les guerres, même celles qui sont justes, soient faites dans un esprit de douceur et d'humanité, selon ce que nous appelons de nos jours les lois de la civilisation, où est le mal encore ? Or, pour être faites dans cet esprit d'humanité, ne faut-il pas qu'elles soient faites par des chrétiens plutôt que par des barbares[2] ? Il faut donc des soldats chrétiens. « Si l'Évangile condamnait toutes les guerres, il dirait aux soldats de jeter leurs armes et de se dispenser du service militaire. Il leur dit au contraire : Ne frappez personne, ne faites tort à personne; contentez-vous de votre paie. » Puis, défendant hardiment la guerre, une fois qu'il l'a réglée selon l'esprit du christianisme : « Que reprochez-vous à la guerre ? dit saint Augustin. Le goût du mal, la cruauté de la vengeance, un esprit implacable et altéré de sang, l'ardeur de la révolte, la passion de dominer, voilà ce qu'il faut blâmer dans la guerre, voilà les passions qu'il faut interdire à la guerre ; mais quand la guerre se fait pour punir ces passions elles-mêmes, quand elle se fait par les

1. Lettres de saint Augustin. Voyez la 138e à Marcellin.

2. « Misericorditer enim, si fieri posset, etiam bella gererentur a bonis. » *Ibid.*

bons contre les méchants, la guerre est dans l'ordre des choses humaines [1]. » « Chacun ici-bas a sa mission : le prêtre prie pour nous contre les ennemis invisibles, et le soldat combat pour nous contre les barbares [2]. » Telle est partout la doctrine de l'Église. Le christianisme n'est pas venu détruire les devoirs de la vie civile; il est venu leur donner une sanction plus haute, et un des articles du concile d'Arles, sous Constantin, exclut de la communion les soldats qui quittent leurs armes même pendant la paix [3]. Non-seulement l'Église veut que les chrétiens soient soldats quand il le faut, elle ne veut même pas que les soldats chrétiens prennent des airs de prêtres et de moines; elle sait que chaque profession a son allure. C'est l'intérieur surtout de l'homme de guerre que la loi chrétienne doit régler; elle lui laisse à l'extérieur la liberté qu'il doit avoir. « Il faut, écrit Fénelon à un officier qui revenait à la religion, mais qui y revenait par une tristesse austère, il faut vous résoudre à mener une vie plus active que la vôtre. Vous devez voir les gens de votre condition; il faut être gai, libre, affable; rien de timide ni de sauvage. Demandez à Dieu qu'il vous ôte votre air timide et trop composé... Ne prenez point la piété par un certain sérieux triste, austère, contraignant [4]. »

1. *Contra Faustum*, livre XXII, ch. 74.

2. Lettre 189e.

3. *L'Église et l'Empire romain au quatrième siècle*, par M. A. de Broglie, t. Ier, p. 287.

4. Fénelon, *Lettres spirituelles*, lettre 63e, édition de M. S. de Sacy.

Que Rousseau se rassure donc : il n'y a rien d'antisocial dans le christianisme, et l'Évangile n'est pas fait pour détruire l'État. Il y a plus : la religion chrétienne aide au salut de l'État ici-bas, en prêchant aux individus les voies du salut céleste. Personne en effet ne peut avoir la vertu qui mène au ciel sans que cette vertu, qui réside dans l'accomplissement des devoirs imposés à l'homme, ne serve en même temps au bonheur et à la gloire de l'État. Imaginez un État où tout le monde vivrait selon les lois de l'Évangile, c'est-à-dire où chacun ferait son devoir sur la terre : comment cet État ne serait-il pas heureux et puissant ? Mais à quoi tiendrait-il que dans cet État chacun remplirait si bien ses devoirs ? Cela tiendrait évidemment à ce que l'homme croirait à quelque chose de supérieur à l'État, c'est-à-dire à Dieu, à une loi distincte de la loi politique, c'est-à-dire à la loi religieuse ; cela tiendrait à la séparation de ce que nous devons à Dieu et de ce que nous devons à César ; cela tiendrait enfin à ce que le christianisme ne livre pas l'homme tout entier à l'État et qu'il en réserve la meilleure partie, c'est-à-dire les facultés religieuses de l'âme, le besoin et le droit que l'homme a de croire librement au Dieu de sa conscience. Or, prenons-y bien garde, c'est avec cette partie de l'âme humaine que le christianisme élève et affermit tout le reste de notre être, c'est par là même qu'il vivifie et qu'il sauve l'État ; c'est par là que le chrétien soutient le citoyen. Pour remplir vos devoirs envers l'État, prenez, dit la loi chrétienne, prenez votre force dans la foi que vous avez en Dieu. Des deux moyens, quel est le plus efficace ?

En s'appropriant l'homme tout entier, l'État en anéantit la plus grande et la meilleure partie. Nous ne valons pas en effet ici-bas par notre titre seulement de citoyens; nous valons par notre titre de mari, de père, de fils, d'ami; nous valons par notre foi en Dieu; nous valons enfin par nos affections humaines et par nos espérances célestes: c'est là notre force, notre joie; ce sont là nos devoirs et nos droits. Que fait l'État de tout cela? Il le détruit, et il espère qu'avec des âmes ainsi mutilées et desséchées nous serons de meilleurs citoyens! On me répond que l'État n'anéantit aucune de nos affections ni aucun de nos droits; il veut seulement que nous mettions tout en commun. Mettre en commun ces affections qui ne vivent que dans le *moi* de chacun de nous, aimer sa famille dans l'État et après l'État adorer son Dieu dans l'État et sous la loi de l'État, ou détruire ces douces et saintes affections, c'est pour moi la même chose. La société moderne est fondée tout entière sur cette réserve que l'individu fait de ses affections et de ses droits particuliers en s'associant avec d'autres individus pour composer un État. Loin de donner tout à l'État, il réserve tout ce qu'il ne donne pas par un consentement et une loi particulière. Dans la société antique, l'homme était avant tout citoyen; dans la société moderne, l'homme est d'abord père de famille, adorateur de Dieu, propriétaire même; il est citoyen ensuite. L'État n'a que ce que la famille et l'Église lui laissent.

« Les anciens, dit Benjamin Constant dans son excellent ouvrage de *l'Esprit de conquête et d'usurpation*, les anciens trouvaient plus de jouissances dans

leur existence publique et ils en trouvaient moins dans leur existence privée. En conséquence, lorsqu'ils sacrifiaient la liberté individuelle à la liberté politique, ils sacrifiaient moins pour obtenir plus. Presque toutes les jouissances des modernes sont dans leur existence privée: l'immense majorité, toujours exclue du pouvoir, n'attache nécessairement qu'un intérêt très-passager à son existence publique. En imitant les anciens, les modernes sacrifieraient donc plus pour obtenir moins. »

Où est la cause de la prépondérance de l'individu sur l'État dans la société moderne? La cause ou plutôt la faute, dit Rousseau, en est au christianisme, qui a rompu l'unité de l'État en donnant à l'homme une autre patrie que celle qu'il a sur la terre, en lui enseignant qu'il a un autre maître que César. La cause ou plutôt le mérite, disons-nous, en est au christianisme, qui a établi l'indépendance de l'âme humaine en mettant la liberté dans l'individu, au lieu de la mettre dans le citoyen. « J'étais libre, dit le citoyen, car j'étais souverain. » Oui, vous étiez souverain dans vos petites républiques de dix mille âmes; mais partout ailleurs vous étiez esclave. Et comme il n'y avait de républiques qu'en Grèce et en Italie, comme partout ailleurs c'étaient de grands empires, composés de millions d'esclaves sous un seul maître, il s'ensuit évidemment que dans le monde antique lui-même, dans ce monde qu'on nous représente comme celui de la liberté, l'esclavage avait la majorité, et qu'il y avait des millions d'individus esclaves pour quelques citoyens souverains. En mettant la liberté dans l'individu au lieu

de la mettre dans le citoyen, le christianisme a donc profité au grand nombre. Dans la société moderne, où les grands États sont aussi beaucoup plus nombreux que les petites républiques, c'est aussi à l'individu qu'il faut donner la liberté et non au citoyen, car de cette manière seulement vous servirez la cause du grand nombre. Dans la société moderne, établir l'idée de la souveraineté absolue de l'État, ce n'est pas donner cette souveraineté aux citoyens et à tout le monde, c'est infailliblement la donner à quelqu'un sur tout le monde. Aussi tous les raisonnements de Rousseau sur la souveraineté du peuple et sur la souveraineté de l'État aboutissent très-facilement au despotisme.

VI

Il est temps de résumer et de conclure cette discussion. Nous avons mis en présence la doctrine de la souveraineté illimitée de l'État, qui est la doctrine du *Contrat social*, et la doctrine de l'indépendance de l'individu, qui est la doctrine chrétienne. Non point que, selon l'Évangile, l'individu soit indépendant de toute loi et de tout droit : il est soumis aux lois éternelles de la justice ; mais ces lois-là n'ont point de représentant absolu et perpétuel sur la terre, pas plus le peuple souverain que le roi sacré à Reims. Et même c'est parce qu'elles n'ont aucun

représentant absolu et perpétuel ici-bas, que Dieu les a gravées dans la conscience de l'homme. Il les a mises là, ne voulant pas les mettre ailleurs et sachant bien que c'est encore là qu'elles se conservaient le mieux et s'altéraient le moins.

J'entends d'ici les docteurs de la souveraineté de l'État : Niez-vous donc, me disent-ils, la souveraineté du peuple ? — Oui ! — Et la souveraineté du droit divin ? — Oui ! — Vous niez donc toute souveraineté ici-bas ? — Assurément ; je nie qu'il y ait ici-bas une souveraineté quelconque absolue et illimitée, ce qui veut dire tout simplement, prenez-y garde, que je nie qu'il y ait personne qui soit Dieu ici-bas. Je nie la doctrine de la souveraineté à cause de son principe et à cause de ses effets : à cause de son principe, la souveraineté suppose la perfection, car il serait absurde de croire qu'il y ait le pouvoir de tout faire là où il n'y aurait pas en même temps le pouvoir et le devoir de tout bien faire. Or où est donc la perfection sur la terre? où est la justice absolue ? où est la bonté parfaite ? Elle n'est pas dans l'homme: comment serait-elle dans les hommes réunis ? Comment le tout pourrait-il avoir ce que n'ont point les parties de ce tout ? Il n'y a donc point de souveraineté ici-bas, puisqu'il n'y a point ici-bas de droit absolu et parfait. Le cœur de l'homme n'en est point capable, et la société par conséquent n'en est point capable non plus. Dieu seul est souverain, parce que Dieu seul est parfait, et voilà pourquoi nous demandons dans la divine prière que le règne de Dieu arrive, parce que c'est en Dieu seul qu'est la souveraineté légitime.

Je répudie la doctrine de la souveraineté illimitée sur la terre à cause de ses effets, car aussitôt qu'elle est établie quelque part sur la terre, elle devient l'objet de toutes les ambitions: ambitions sacerdotales, ambitions princières, ambitions démocratiques, et enfin, pour écraser les autres, ambitions militaires. Les souverains tombent, mais la souveraineté ne tombe pas; chacun s'empresse de la sauver de ses chutes, afin de l'avoir à son tour. Le peuple nie la souveraineté de droit divin, et les rois de droit divin nient la souveraineté du peuple, mais, peuple ou rois, tout le monde croit qu'il doit y avoir quelque part la souveraineté sur la terre, idée fatale qui perpétue la tyrannie à travers le changement des tyrans ! Que de fictions singulières ! que de sophismes étranges pour expliquer l'existence de cette souveraineté illimitée ! Tantôt c'est Dieu qui passe dans un homme, et un couronnement se change en sacrement ou en apothéose; tantôt c'est le peuple lui-même qui passe dans un homme ou dans quelques hommes : c'est la nation qui se fait individu, ou Comité de salut public, ou gouvernement provisoire, ou qui même se fait ville, car je me souviens d'avoir lu, dans le *Bulletin de la République* publié au mois d'avril 1848 par le ministère de l'intérieur, ces phrases caractéristiques : « Paris se regarde avec raison comme le mandataire de toute la population du territoire national..... Si les influences sociales pervertissent le jugement ou trahissent le vœu des masses dispersées et trompées par l'éloignement, le peuple de Paris se croit et se déclare solidaire des intérêts de toute la na-

tion[1]. » Celui qui écrivait ces phrases comprenait bien la souveraineté du peuple, qui n'existe qu'à la condition d'être usurpée et exercée par quelqu'un.

Quand quelqu'un ou quelques-uns se sont ainsi emparés de la souveraineté illimitée qu'on fait résider dans le peuple, et qu'ils s'en déclarent les représentants, n'attendez plus ni modération ni justice. Le fanatisme dispense de tout scrupule les partis qui parlent au nom du peuple. Ils sont le peuple : qui donc oserait s'opposer à la volonté du peuple, et surtout à la volonté du souverain ? De là cette maxime si chère aux docteurs de 93 : la volonté du peuple est le droit et la justice elle-même. Cette volonté, qui la discernera et la déclarera ? Hélas ! celui qui l'imposera par la force et par la terreur, tantôt Robespierre et tantôt Tallien, tantôt la Convention et tantôt, comme en 1848, la ville de Paris se déclarant la mandataire de la France, ou plutôt le *Bulletin de la République* se déclarant le mandataire de Paris et de la France ! Misérable mirage en effet que ce prétendu exercice de la souveraineté du peuple ! On parle du peuple et de la nation, les mots sont gros et pompeux ; vous approchez : derrière le peuple et la nation, il n'y a qu'un homme ou deux, et souvent même il n'y a qu'une écritoire insolente.

En vain, Rousseau, effrayé du pouvoir qu'il confère à l'État ou à ceux qui se sont déclarés les représentants de l'État, essaye de restreindre la souveraineté qu'il a créée. Ses restrictions sont impuissantes.

1. *Bulletin de la République*, n° 16, 15 avril 1848.

« Le pouvoir souverain, dit-il, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales, et tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions. » L'intention de Rousseau est bonne ; mais qui déterminera les bornes de ces conventions générales? Qui indiquera les limites du pouvoir souverain ? Le pouvoir souverain lui-même ; sans cela, il ne serait plus souverain.

Est-ce possible de limiter la souveraineté? Non. Il n'y a qu'une chose possible : c'est de ne pas la créer, c'est de ne pas croire qu'elle puisse exister sur terre, où n'existent ni l'absolue justice, ni la parfaite raison. Eh ! que pouvez-vous craindre, me dira-t-on, de la souveraineté soit du droit divin, soit du droit populaire dans un pays et dans un temps où le pouvoir tombe tous les dix ou quinze ans? Croyez au danger de la révolution et non au danger de la souveraineté ; je crois aux deux, parce qu'ils s'augmentent l'un par l'autre. Je crois au danger de cette souveraineté illimitée qui est sans cesse renversée, jamais détruite, que personne ne nie, parce que tout le monde l'usurpe. J'ai entendu raconter qu'il y avait un peuple, qui, révolté et vainqueur, étant un jour entré dans le palais, prit le trône et le brûla. Erreur et illusion ! ce peuple n'avait pas brûlé le trône, il l'avait partagé ; ce n'était plus le palais qui régnait, c'était le club. Palais ou club, il y avait toujours quelqu'un qui croyait avoir le droit de faire prévaloir sa volonté et de l'appeler justice. Qu'avait donc gagné la liberté à ces catastrophes? Elle avait changé de tyran

et de persécuteur, voilà tout. Ne vous y trompez point. Avec les chutes de pouvoirs et de dynasties que nous avons vues, il y aurait eu de quoi fonder vingt fois la liberté de l'individu, si à chaque chute la souveraineté illimitée ne s'était pas relevée aussi forte que jamais, prenant seulement un autre habit, tantôt la blouse, tantôt l'uniforme. La liberté en France n'a jamais rien gagné aux révolutions, parce qu'elle s'est toujours trouvée en présence d'une souveraineté illimitée quelconque. Ne dites pas non plus que les abaissements de langage et de costume qu'a subis la souveraineté, même en se relevant, auraient dû profiter à la liberté. Dans le monde des sentiments et des idées, il ne suffit pas d'abaisser une doctrine pour élever celle qui lui est contraire. Les doctrines ne s'élèvent que par leur force et par leur effort. La ruine d'une doctrine n'a jamais fait toute seule la fortune d'une autre. Oui, la souveraineté de nos jours a semblé s'abaisser, elle s'est dégradée; elle ne s'est pas affaiblie. Oui, ç'a été un spectacle douloureux, si vous voulez, que de voir la souveraineté commencer avec la pourpre de Charlemagne ou l'hermine de saint Louis et finir avec les haillons de Lazare; mais Lazare s'est-il cru moins souverain que Charlemagne? Le dictateur en guenille a-t-il été moins brutal et moins insolent que le dictateur couronné? A-t-il plus respecté la liberté de la foi ou la liberté de la propriété? Non assurément. Il n'a pas douté de son pouvoir, et personne non plus n'en a douté. Craignons donc cette doctrine fatale de la souveraineté sur la terre, qui, selon les temps, descend des cieux à Reims avec la sainte ampoule et qui

finit par se loger dans je ne sais quels faubourgs ameutés, portant d'abord la tiare, puis le bonnet rouge, mais qui ne renonce jamais à la massue avec laquelle elle écrase les droits, les sentiments, les pensées de l'individu. Cette massue sauvage, Rousseau l'a rendue plus pernicieuse encore en l'enveloppant pour ainsi dire dans la métaphysique du *Contrat social;* il a donné à la brutalité le sacrement du sophisme.

L'histoire de la vie de Rousseau n'est pas finie, mais l'étude des doctrines morales et politiques de Rousseau est achevée avec le *Contrat social.* Il y a dans Rousseau deux hommes, le moraliste, le politique et le philosophe, tel qu'il est dans le *Discours sur les sciences et les arts*, le *Discours sur l'inégalité des conditions humaines*, *la Nouvelle Héloïse*, *Émile* et *le Contrat social*, et l'homme souvent malheureux et souvent maniaque que nous voyons dans les *Confessions*, les *Dialogues* et dans la *Correspondance*. De ces deux hommes, nous venons d'achever d'étudier l'un, c'est-à-dire le moraliste, le politique et le philosophe, et nous avons souvent représenté la physionomie mobile et changeante de l'autre. Que nous resterait-il à faire pour terminer ce second portrait ? Il nous resterait à suivre Rousseau dans sa vie errante et dans son humeur inquiète, en Suisse, en Angleterre, en Dauphiné, jusqu'à son dernier asile et sa mort volontaire. Ces récits biographiques, je les achèverai quelque jour.

FIN DU TOME SECOND ET DERNIER.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SECOND

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME SECOND.

Paris. — Imprimerie Viéville et Capiomont, rue des Poitevins, 6.